مكتبة
الدراسات الفلسفية

نيقولاى لوسكى

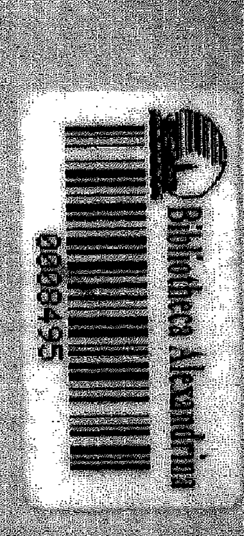
تاريخ الفلسفة الروسية

ترجمة : فؤاد كامل

مراجعة
دكتور زكى نجيب محمود



دار المعارف




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تاريخ الفلسفة الروسية



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نيقولاى لوسكى

تاريخ الفلسفة الروسية

ترجمة : فؤاد كامل

مراجعة : دكتور زكى نجيب محمود



دار المعارف

الناشر: دار المعارف ـ ١١١٩ كورنيش النيل ـ القاهرة ج. م. ع.

الفصل الأول

الفلسفة الروسية فى القرن الثامن عشر والشطر الأول من القرن التاسع عشر

اكتسبت الثقافة الروسية فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين دلالة عالمية، وهذه الدلالة يمكن أن يقال إنها ترتبط بثقافة أمة ما حين تنطوى على قيم تصلح للانسانية جمعاء. وعلى هذا النحو كانت ثقافة اليونان والرومان فى العصور القديمة، وثقافة انجلترا وفرنسا وألمانيا فى العصور الحديثة. وليس من شك أن الثقافة الروسية بالصورة التى كانت عليها قبل الثورة البلشفية قد اتسمت بهذا الطابع العالمى. وللتدليل على صدق هذا القول يكفينا أن نذكر أسماء «بوشكين» و«جوجول» و«تورجنيف» و«تولستوى» و«دوستويفسكى»، أو أسماء «جلنكا» و«تشايكوفسكى» و«رمسكى كورساكوف»، أو أن نذكر ما حققه فن المسرح الروسى من انتصارات فى ميادين الدراما والأوبرا والباليه. ويكفى أن نذكر أيضا فى مجال العلم أسماء «لوباتشفستكى» Lobachevsky و«مندلييف» Mendeleyev و«متشنيكوف» Mechnikov... وما تتميز به اللغة الروسية من جمال وثراء ودقة يمنحها حقا لا نزاع فيه لأن تعد واحدة من اللغات العالمية. وفى مجال الثقافة السياسية ــ ولنضرب على ذلك مثلا بالمجالس البلدية والقروية ذات الحكم الذاتى ــ وفى مجال القانون وتنفيذ أحكام القضاء أنشأت روسيا قيما تتضح ما فيها من دلالة عالمية إذا درست الدراسة الكافية، وفهمت فهما واعيا، ووضعت قبل كل شىء فى موضعها الصحيح من تطور الدولة الروسية فى الفترة التى أعقبت الثورة. ومما لا جدال فيه بالنسبة للأشخاص القادرين على معاناة التجربة الدينية أن الأرثوذكسية فى صورتها الروسية تضم بين ثناياها قيما على درجة عالية من الامتياز.. ومن الممكن الكشف عن هذه القيم فى يسر فى الجانب الجمالى من العبادة الأرثوذكسية الروسية.

وقد يكون من الغريب ألا تنتج ثقافة على هذا القدر من الامتياز شيئا أصيلا فى مجال الفلسفة. ومن الحق أن بومة «منيرفا» ــ وفقا لملاحظة بارعة من ملاحظات هيجل ــ لا تبدأ الطيران إلا فى غبش المساء. وهذه القاعدة تنطبق على تطور الفكر الروسى؛ إذ لم تبدأ الفلسفة الروسية تطورها إلا فى القرن التاسع عشر، أى بعد أن طوت الدولة الروسية ألف عام من عمرها.

ولقد اعتنق الشعب الروسى الديانة المسيحية عام ٩٨٨، وما أن ترجمت مؤلفات آباء الكنيسة إلى لغة الكنيسة السلافية حتى كان ذلك أول معرفة للشعب الروسى بالفلسفة. وفى القرن الثانى عشر صدرت ترجمة لمذهب القديس يوحنا الدمشقى فى اللاهوت، وتحتوى هذه الترجمة على الجزء الثالث من كتابه «ينبوع المعرفة» تحت عنوان «القول الفصل عن الايمان الحقيقى». وترجمت المقدمة الفلسفية لهذا الكتاب فى القرن الخامس عشر، وإن ظهرت مقتطفات منها فى كتاب سفياتوسلاف «إزبورنك» Sviatoslav's Izbornik عام ١٠٧٣، وفى القرن الرابع عشر ترجمت مؤلفات «ديونيزيوس الأروباجى» مع شروح بقلم القديس «مكسيم المعترف». وانتشرت هذه الكتب وغيرها من كتب آباء الكنيسة الشرقية فى كثير من الأديرة الروسية[1].

وحاول بعض رجال الدين من الروس مستعينين بهذه المؤلفات أن يكملوا ما بدأته بيزنطة من أعمال لاهوتية وفلسفية، ومن هؤلاء المطران «بيوترموجيلا» Pyotr Mogila فى القرن السابع عشر، والأسقف «فيوفان بروكوبوفتش» Feofan Prokopovich فى مستهل القرن الثامن عشر. كما يجب أن نذكر من غير رجال الدين «جريجورى سكوفورودا» Grigory Skovoroda (١٧٢٢ـ١٧٩٤) وهو أخلاقى أقام مذهبه أساسا على الكتاب المقدس، غير أنه أدخل بعض نظريات الأفلاطونية المحدثة فى مذهبه (وخاصة فى تفسيره للمادة)، كما أدخل فلسفة فيلون وآباء الكنيسة، والمتصوفة الألمان (فى تعاليمه عن الانسان الباطن والظاهر، وعن الهوة الكامنة فى الروح الانسانى، والكائن الالهى، و«الجذوة» فى قلب الانسان، وهى من التشبيهات المفضلة لدى المتصوفة الألمان)[2].

وكانت قرون الاحتلال التترى، ثم الانعزالية التى عانتها دولة موسكو سببا فى حرمان الشعب الروسى من التعرف على الفلسفة الأوربية الغربية. ولم يتصل المجتمع الروسى بالثقافة الغربية على نطاق واسع إلا بعد أن فتح «بطرس الأكبر» نافذة تطل على أوربا. وسرعان ما أثر النفوذ الغربى على موقف الشعب من الكنيسة، وشاع التفكير الفولتيرى الحر بين طبقة النبلاء.. كما ظهرت من ناحية أخرى رغبة عارمة فى التوغل إلى أغوار سحيقة من الحياة الدينية، والعثور على معنى «المسيحية الحقة»، وتطبيقها فى مجال العمل. وفى النصف الأول من القرن الثامن عشر ظهرت «الماسونية»

(١) فى كتاب «جوليوبنسكى» عن «تاريخ الكنيسة الروسية» قائمة بأسماء هذه الكتب.

(٢) راجع : مؤلفات «ج. س. سكوفورودا»، بطرسبرج ١٩١٢؛ وكذلك الكتاب الذى ألفه «أرن» بعنوان : «ج. س. سكوفورودا» موسكو١٩١٢ ؛ وكتاب «تشيزيفسكى» عن فلسفة «ج. س. سكوفورودا»، وارسو ١٩٣٤.

فى روسيا، ولم يكد يبدأ النصف الثانى من هذا القرن حتى انتشرت انتشارا واسعا. وكانت الاتجاهات الفلسفية الرئيسية التى تأثرت بها مرتبطة باسم المتصوف الفرنسى «سان مارتان» (١٧٤٣ـ١٧٠٣)، والمتصوف الألمانى «يعقوب بيمه» (١٥٧٥ـ١٦٢٤). وقد نشر كتاب «سان مارتان» عن «الأخطاء والحقيقة» فى ترجمة روسية عام ١٧٨٥، وظهرت أيضا ترجمة روسية لكتاب «توماس ـ أ ـ كمبس» «الاقتداء بالمسيح» وأخرى لكتاب من تأليف اللاهوتى اللوثرى «يوحنا آرنت» Johann Arndt (١٥٥٥ـ١٦٢١) بعنوان: «المسيحية الحقيقية». وانتشرت ترجمات كثيرة لمؤلفات «يعقوب بيمه» على هيئة مخطوطات، ووجد بعضها طريقه إلى المطبعة.

وكان الماسونيون الأحرار يفهمون المسيحية الحقة على أنها تطور للحياة الروحية، وتقويم للنفس تقويما أخلاقيا، وحب للجار حبا إيجابيا. وقد بذل «ن. ت. نوفيكوف» N. T. Novikov (١٧٤٤ـ١٨١٨) جهدا شاقا فى نشر الأفكار التى تتألف منها «المسيحية الحقة»، فنشر عدة كتب وأصدر مجلات ماسونية دورية، ونظم المكتبات المختلفة. ويمكن أن نذكر إلى جانب «نوفيكوف» «أ. ج. شفارتس» I.-G. Schwarz (١٧٥١ـ١٧٨٤)، وهو ألمانى كان أستاذا للفلسفة فى جامعة موسكو من سنة ١٧٧٩ إلى سنة ١٧٨٢، وكان مؤمنا بالمذاهب الروزيكروشية Rosicrucian* وشغوفا بشرح الفقرات الغامضة من مؤلفات «القديس مارتن» بالرجوع إلى كتاب يعقوب بيمه «السر الأعظم»، وذلك فى المحاضرات التى كان يلقيها فى منزله. وكان يعتقد أن الله لم يخلق العالم من عدم، وإنما خلقه من ماهيته الباطنة.

وكان يدعو إلى حاجة الانسان للتقويم الأخلاقى والروحى ويندد بالمثالب والرذائل السياسية والكنيسية التى يقع فيها رجال الدين. وأنقذه موته المبكر من اضطهاد الحكومة. وشهّر «نوفيكوف» أيضا بأخطاء الحياة السياسية والكنيسية فى روسيا. ولم تلبث القيصرة «كاترين الثانية» أن اعتقلته فى قلعة «سكسلبورج»، وأطلق سراحه بعد أربعة أعوام ونصف القيصر «بول الأول» عقب وفاة كاترين.. بيد أن السجن كان قد حطمه جسما وعقلا. وفى سنة ١٧٩٠ أمرت «كاترين العظيمة» بنفى ناقد شهير آخر للحياة الروسية إلى سيبيريا، وهذا الناقد هو «أ. ن. راديشف» A. N. Radishchev

---

* وهى مذاهب كانت تعتنقها طائفة ظهرت فى أوائل القرن السابع عشر، وكانت تزعم أنها تملك من الحكمة والتقوى أعلى درجاتها، وأنها تستطيع أن ترغم الأرواح والشياطين على خدمتها، وكان شعارها صليبا داخل دائرة ومن هنا جاءت تسميتها. (المترجم)

وقد أطلق «بول الأول» سراحه أيضا بعد وفاة كاترين[٣].

وكان راديشف (١٧٤٩ ـ ١٨٠٢) من المثقفين الممتازين، وكانت الامبراطورة كاترين قد بعثت به مع أحد عشر شابا آخرين إلى جامعة ليبتسج لدراسة «فقه القانون» وبعض الموضوعات الأخرى التى تتصل به، وقضى «راديشف» ستة أعوام بهذه الجامعة من سنة ١٧٦٦ إلى سنة ١٧٧٢ أطلع فيها على النظريات الاجتماعية والفلسفية التى نادى بها «روسو» و «لوك» و«مونتسيكو» و«هلفتيوس»، وليبنتس» و«هردر» .. وكان خصما عنيدا للأوتوقراطية الحكم المطلق كما كان قيام السخرة من الأمور التى تثير سخطه. وقد عبر عن أفكاره حول هذا الموضوع تعبيرا قويا ق كتابه: «الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو»، وكان عقابه على هذا الكتاب النفى إلى سيبيريا.

ويتميز كتاب «راديشف» عن «الانسان وفنائه وخلوده» بدلالة فلسفية، وهو يتألف من أربعة أجزاء، يعرض الكتاب ق الجزءين الأولين منه الأدلة المادية التى يمكن أن تساق ضدّ الخلود، والتى تثبت أن العمليات العقلية ذات خصائص مادية، وأن الحياة العقلية تعتمد على الجسم، وبالتالى فإن فناء الجسم ينطوى على فناء الحياة العقلية أيضا. وق الجزءين الثالث والرابع ينقض هذه الأدلة ويبين أن الروح الانسانية عبارة «عن كيان مستقل متميز عن الجسم»، وهى «بسيطة غير ممتدة، وغير منقسمة فيما تحس به من مشاعر وأفكار». وإذا لم تتصف الروح بهذه الوحدة لم يعرف الانسان ق هذه اللحظة هل هو نفسه كما كان ق اللحظة السابقة.. كما كان هو نفسه اليوم كما كان هو نفسه بالأمس». ولما إستطاع «أن يتذكر أو يقارن أو يفكر»[٤].

ويقول «راديشف» أن «هلفتيوس» قد أخطأ حينما أرجع كل معرفة إلى التجربة الحسّية، فأنا حين أنظر إلى شىء ما بإحدى عينى، ثم أنظر إليه بعينى الأخرى، فإننى أراه ق كلّ مرّة. ولكننى لو نظرت إليه بكلتى عينى حصلت على إنطباعين، ولكن على الرغم من هذين الانطباعين فإن إحساس الروح واحد.. وما كان إثنان

---

(٣) راجع المقال الذى نشره «ف. توكالفسكى» ق مجلة وزارة التربية العامة ق مايو سنة ١٩١١ تحت عنوان «الاتجاهات الفلسفية للمجتمع الروسى ق القرن الثامن عشر»، ومقال «س. ج. فرنادسكى» عن «الماسونية الروسية ق عهد القيصرة كاترين الثانية» ق «حوليات كلية الآداب بجامعة بطرسبرج» سنة ١٩١٧، وكذلك كتاب «ف. برجولوبوف» عن «ن. نوفيكوف وعصره»، وموسكو سنه ١٩١٦.

(٤) راديشف : «مجموعة مؤلفاته» الجزء الثانى ص ٢٤٥ موسكو ١٩٠٧، أ. لابسكين : «فلسفة راديشف»، ١٩٢٢.

أمام عينى هو شىء واحد بالنسبة للروح. «وبالمثل حينما أرى جرسا، وأستمع إليه وهو يدق، وألمسه فأحس بصلابته، فإننى أحس حينذاك ثلاثة أحاسيس مختلفة، ومع ذلك أؤلف تصورا واحدا عن الجرس». وهكذا كان «راديشف» يرى فى وضوح الفرق بين التجربة الحسية والفكر غير الحسى عن موضوع واحد.

فإذا انتهى «راديشف» إلى هذه النتيجة، ألا وهى أن الروح بسيطة غير منقسمة، إستنتج من ذلك أنها خالدة. ودليله على ذلك أن غاية الحياة هى السعى نحو الكمال والسعادة المطلقة، ولم يخلقنا الله الذى وسعت رحمته كل شىء لكى نكتشف أن هذه الغاية عبارة عن حلم باطل، ومن المعقول إذن أن نفترض أن الانسان سوف يمتلك بعد فناء جسده الحالى جسدا آخر يتناسب مع درجة التطور التى بلغها وأنه سيمضى فى طريقه نحو الكمال (ص ٢٩٣).

ويشير «راديشف» فى عرضه لمذهبه فى البعث إلى «ليبنتس» الذى يشبه الانتقال من تجسيد إلى آخر بتحول دودة قبيحة المنظر إلى يرقة، وخروج فراشة جميلة زاهية الألوان من هذه اليرقة (ص ٢٨٨).[٥]

وكان «راديشف» من المعارضين للتصوّف، ومن ثمّ فإنه لم ينضم إلى جماعة الماسونيين الأحرار. وكان «م.م.سبيرانسكى M.M. Speransky (١٧٧٢ـ١٨٣٩) السياسى المشهور ماسونيا من عام ١٨١٠ حتى عام ١٨٢٢، وهو العام الذى منعت فيه الحركة الماسونية من روسيا. وكان مطلعا على مؤلفات المتصوفة الأوربيين الغربيين من أمثال تاولر Tauler ورويزبروك Ruysbruck ويعقوب بيمه، وبورداج Pordage والقديس يوحنا الصليبى، ومولينوس Molinos ومدام جيون Mme Guyon وفينيلون Fénélon، كما ترجم إلى الروسية «الاقتداء بالمسيح» لـ«توماس ـ أ ـ كمبس»، ومختارات من كتابات «تاولر». والحقيقة النهائية فى نظره هى الروح المتحررة من المكان، المالكة لحرية إرادة غير محدودة. والثالوث الالهى هو فى أعماق وجوده «هّوة» أو هو «الصمت الخالد». والمبدأ الأنثوى وهو «صوفيا» أو الحكمة عبارة عن تأمل المعرفة الالهية، وهى أم الأشياء جميعا التى توجد خارج الله، وسقوط الملائكة والانسان أتاح الفرصة لوجود المادة الصماء، كما أتاح الفرصة لظهور صورتها المكانية. وكان «سبيرانسكى» يميل إلى نظرية «التجسد» بعد الفناء عودا على بدء، فيقول: إنه على الرغم من أن الكنيسة تستنكر هذه النظرية إلا أنها موجودة لدى الكثيرين من آباء الكنيسة مثل «أوريجن» Origen و«القديس ميثوديوس» Methodius و«بامفيليوس» Pamphilius و«سينيسيوس» Synesius وغيرهم.

---

(٥) أنظر المقال الذى كتبه «ن. لوسكى» عن نظرية ليبتس فى البعث بإعتبارها تناسخا؛ وذلك فى مجموعة أعمال المعهد الروسى العلمى ببراج» (الجزء الثانى سنة ١٩٣١).

وفى مجال الحياة الروحية كان يستنكر إستبدال الصوم الخارجى بالصوم الداخلى، كما يستنكر أن يحل الترديد الأجوف للألفاظ محل الصلاة الروحية، وكان ينظر إلى العبادة الحرفية للكتاب المقدس بدلا من تقديس الكلمة الحية التى صدرت عن الله .. كان ينظر إلى هذه العبادة لنص الكتاب المقدس على أنها «مسيحية زائفة»[٦].

وبدأ التطور المتصل للفكر الروسى الفلسفى فى القرن التاسع عشر عندما إجتاز المجتمع الروسى فترة من الحماس للمثالية الألمانية كما دعا إليها «كانت» و «فشته» و «شلنج» و «هيجل». وقد عمل على نشر فلسفة «شلنج» عن الطبيعة والجمال الأساتذة «م.ج. بافلوف» M.G. Pavlov و «د.م. ڤيلانسكى» D.M Vellansky وأ.ى.جاليتش N.I. Galich ون.ى. نادزدين. N.I. Nadezhdin

وكان «بافلوف» (١٧٧٣ــ١٨٤٠) أستاذا للطبيعة وعلم المعادن والزراعة فى جامعة موسكو. وكان يعتقد أن المبادئ الرئيسية فى تركيب الطبيعة يمكن أن تكتشف عن طريق «الحدس العقلى»، ولا تعمل التجربة إلا على توكيدها فحسب. وفسر الحدس العقلى بأنه التأمل الذاتى للمطلق. أما «نادزدين» (١٨٠٤ ــ ١٨٥٦) فكان أستاذا لعلم الجمال فى جامعة موسكو. وقد عرض على طلابه مذهب «شلنج» فى الابداع اللاشعورى العضوى للعبقرية. وكان «فيلانسكى» (١٧٧٤ ــ ١٨٤٧) أستاذا للتشريح وعلم وظائف الأعضاء فى أكاديمية بطرسبرج للطب والجراحة؛ بينما كان جاليتش (١٧٨٣ــ١٨٤٨) أستاذا فى معهد بطرسبرج لعلوم التربية منذ عام ١٨٠٥، وقد تحول هذا المعهد فى سنة ١٨١٩ إلى جامعة، وقدم إستقالته عام ١٨٢١ لأنه آثر «كانت» الكافر على المسيح، و «شلنج» على الروح القدس[٧].

وترجع بداية التفكير الفلسفى المستقل فى روسيا إلى إثنين من أصحاب النزعة السلافية هما «إيفان كيريفسكى» Ivan Kireyevsky و «خومياكوف» Khomyakov، وفلسفتهما محاولة للتغلب على النمط الألمانى فى التفلسف عن طريق الاستعانة بقوة التفسير الرروسى للمسيحية، هذا التفسير القائم على مؤلفات الآباء الشرقيين تغذيه السمات المميزة للحياة الروحية الروسية. ولم يضع «كيريفسكى» أو «خومياكوف» مذهبا فى الفلسفة، ولكنهما وضعا البرنامج، وأسسا روح الحركة الفلسفية التى تعد أقيم إنتصارات الفكر الروسى وأشدها أصالة.. وأعنى بها المحاولة التى قام بها

---

(٦) أنظر أ. يلتشانينوف Yelchaninov «تصوفية م.م. سبيرانسكى» فى «المجلة اللاهوتية» ١٩٠٦.

(٧) لمعرفة تأثير «شلنج» على الفكر الروسى الفلسفى راجع كتاب ف. ستشكارف V. Setschkareff «تأثير شلنج على الأدب الروسى فى العشرينات والثلاثينات من القرن التاسع عشر»، ليبتسج ١٩٢٩.

المفكرون الروس لوضع تصور متسق للعالم من وجهة نظر المسيحية. وكان «فلاديمير سولوفييف» Vladimir Soloviev أول من أنشأ مذهبا للفلسفة المسيحية يتمشى مع روح الأفكار التى دعا إليها «كيريفسكى» و «خومياكوف». واقتفى أثره فى هذا الطريق رهط بأسره من الفلاسفة. فكان الفلاسفة الدينيون ومنهم الأمير «س.ن. تروبتسكوى» S.N. Trubetskoy وأخوه الأمير «إفچينى تروبتسكوى» Eugene Trubetskoy و«فيدوروف» N. Fyodorov والأب «باقل فلورنسكى» Pavel Florensky والأب «سرجيوس بولجاكوف» Sergius Bulgakov و«إرن» Ern ون. برديائف» N. Berdyaev و«ن. لوسكى» N. Lossky و«ل.ب. كارسافين» L.P. Karsavin و«س.ل. فرانك» S.L. Frank و«الأب «جورج فلوروفسكى» George Florovsky و«ف. فيشسلافتسف» V.Vysheslavtsev و«ن. آرسنيف» N. Arseniev و«ب. نوفجورودتشف» P. Novgorodtsev و«ى. سبكتورسكى» E. Spektorsky. وما زالت هذه الحركة تنمو وتتطور إلى يومنا هذا. ولما كانت هذه الحركة قد بدأت بالفيلسوفيين «أ. كيريفسكى»، و«خومياكوف» فإننى أرى من المستحسن عرض حياتهما وتعاليمهما عرضا مفصلا.

الفصل الثانى

فلاسفة النزعة السلافية *

١ ـ أ. ف. كيريفسكى I .V. Kireyevsky

سأشير حين أتحدث عن الفلاسفة الروس، إشارات مقتضبة إلى أصلهم الاجتماعى والظروف التى اكتنفت حياتهم، وذلك لكى أقدم للقارىء فكرة عن الثقافة الروسية بوجه عام.

ولد «إيفان كيريفسكى» فى موسكو فى ٢٠ مارس سنة ١٨٠٦، وكان والده من النبلاء أصحاب الأطيان. وتوفى «إيفان» إثر إصابته بالكوليرا فى سان بطرسبرج فى ١١ يونيو سنة ١٨٥٦، وأنفق فيلسوفنا طفولته كلها، وشطرا من شبابه ومعظم حياته اللاحقة فى قرية «دولبينو» مسقط رأسه بالقرب من «بيليف» فى إقليم «تولا». وتلقى فى الريف أول الأمر نصيبا طيبا من التعليم المنزلى تحت إشراف الشاعر الرومانتيكى «ف. أ. زوكوفسكى» V. A. Zhukovsky، ثم تحت إشراف زوج أمه «أ. أ. الاجين» A.A. Elagin فيما بعد، ويمكننا أن نتبين الى أى مدى ظهرت مواهبه إذا علمنا أنه كان لاعبا ممتازا للشطرنج ولما يتجاوز السابعة من عمره. ففى سنه ١٨١٣ رفض الجنرال الفرنسى الأسير «بونامى» Bonami أن يلاعبه خوفا من أن ينهزم أمام طفل فى السابعة من عمره، فقد تتبع عدة ساعات لعب الطفل فى لهفة شديدة فرآه يهزم دون عناء الضباط الآخرين من الفرنسيين [1]. «وفى سن العاشرة كان على معرفة طيبة بروائع الأدب الروسى والأدب الفرنسى الكلاسيكى فى لغته الأصلية، وفى الثانية عشرة كان قد أتقن الألمانية إتقانا تاما، وشرع يتعلم اللاتينية فى سن السادسة عشرة أثناء إقامته فى موسكو، ولم يحذق هاتين اللغتين الا فى الاربعين من عمره، وذلك لكى يقرأ آباء الكنيسة فى مؤلفاتهم الأصلية، وحتى يستطيع أن ينقد الترجمة الروسية التى نشرها القديس «مكسيم المعترف».

وقد بدأ اهتمامه بالفلسفة ولما يزل صبيا، ويرجع هذا الاهتمام إلى «أ. أ. إلاجين» الذى أطلع على مؤلفات شلنج سنة ١٨١٩، وأخذ يترجم كتاب «شلنج» بعنوان «رسائل فلسفية عن القطعية والنقدية» (١٧٩٦). وذلك بعد أن أحس نحو هذا الفيلسوف الألمانى بجاذبية شديدة.

---

(١) كيريفسكى : «مجموعة أعماله» فى مجلدين نشرهما «جرشنسون» - ١-٤ موسكو ١٩١١، والاشارة هنا إلى الأسرى الفرنسيين من جيش نابوليون عقب الحملة التى شنها نابوليون سنة ١٨١٢.

فى عام ١٨٢٢ انتقلت عائلة أمه بقضها وقضيضها إلى موسكو. وهناك استمع «كيريفسكى» كما استمع غيره إلى المحاضرات العامة التى يلقيها «بافلوف» تلميذ «شلنج» عن فلسفة أستاذه.

وفى موسكو كان ضمن مجموعة من الباحثين الشبان (شيفيرف Shevyrev وبوجودين Pogodin) والشعراء والكتاب (د. فينيفيتينوف D. Venevitinov والأمير ف. أوديفسكى V. Odoevsky وغيرهما). وانتفع من هذا الجو الثقافى الذى يحيط به، ولكنه هو نفسه لم ينتج عملا من الأعمال الأدبية، وهذا يرجع إلى أنه كان مكتفيا بحياته الباطنة ولا يرى مبررا للتعبير عن نفسه بالكتابة أو إلقاء المحاضرات شأنه فى ذلك شأن كثير من الموهبين الروس. فهو يكتب مثلا لأصدقائه ردا على عرض تقدموا به لكى يعمل محررا بصحيفة «الموسكوفى» Muscovite سنة ١٨٤٥ بأن هذا عمل مفيد له، ويقول: «إننى فى حاجة إلى حافز خارجى عاجل لكى يثير نشاطى»[٢]

ولم يكن «كيريفسكى» يملك تلك الملامح السلبية فى الشخصية التى تدفع كثيرا من الناس إلى النشاط الخارجى العنيف مثل الطموح والخصومة وحب الجدل والتعطش إلى الكشف عن نقط الخصم الضعيفة والانتصار عليه.. وإنما كانت طبيعته المرهفة تتطلع قبل كل شىء إلى السلام والهدوء والحب [٣]. ولم تكن لضربات القدر والعقبات التى اعترضت طريق تكوين شخصيته الأدبية رد عنيف فى نفسه ، بل دفعته إلى الانطواء على ذاته، والاذعان للمشيئة الآلهية، والخضوع لذلك « المولى الذى يعرف أحسن مما نعرف كيف ينبغى أن يتطور الذهن الانسانى». وهو يرى أن القلب أو الشعور هو الذى يحتل مكان الصدارة من حياة الشخصية، وهو يؤثر من بين المشاعر والحالات النفسية جميعا شعور الحزن. وكان يعتقد أن شعور الحزن يمنحنا نفاذا خاصا إلى معنى الحياة وإلى ما فيها من ثراء (الجزء الأول ،ص ٧).

وفى عام ١٨٢٩ وقع «كيريفسكى» فى غرام «ناتاليا بتروفنا أربنيفا» وتقدم لخطبتها، غير أنه قوبل بالرفض بسبب علاقة قرابة قديمة بين الأسرتين، وصدمته هذه الحادثة صدمة عنيفة حتى قال عنه «بوجودين»: «إنه ينفق حياته مضطجعا فوق وسادة يحتسى القهوة ويدخن الغليون» [٤]. وجزعت أسرته، وخشى الأطباء أن يصاب بانهيار تام، فبعثوا به فى رحلة إلى الخارج للتسرية عن نفسه، فأمضى عام ١٨٣٠ فى زيارة برلين ودرسدن وميونيخ.

---

(٢) رسائل إلى زوكوفسكى (مجلد، ص٢٣٦) وإلى خومياكوف (مجلد٢ ص٢٣١)، وكتب بهذا المعنى أيضا إلى شيفيرف فى ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٣١ بالاشارة إلى طبع مجلة «الأوروبى».

(٣) جيرشنسون : «مذكرات تاريخية»، ص١.

(٤) بارسكوف: «حياة بوجودين وأعماله»، جـ ٢ ص ٣١٠.

وفى برلين التقى بهيجل وأتباعه ومن بينهم «هانز» و«ميشليه» واستمع إلى محـاضراتهما، كما التقى فى ميونخ «بشلنج» و«أويكن» Oeken وواظب على الاستماع إلى ما يلقيانه مـن محاضرات.

ولما عاد إلى روسيا بدأ فى إصدار مجلة «الأوروبى» عام ١٨٣١، غير أن هذه المجلـة أغلقت بعد صدور عددها الثانى بسبب مقال نشره «كيريڤسكى» تحت عنـوان: «القـرن التاسع عشر»، وكان سبب الالغاء قائما على أساس كلمات للامبراطور «نيقولا الأول» الذى قرأ المقال، وهذا السبب هو أن الكاتب يدعى أنه لايتكلم عن السياسة، وأنما يتحدث عن الأدب، غير أن نيته كانت تتجه إلى شىء آخر مختلف تمام الاختـلاف، إذا كان يعنـى «بالتربية» الحرية، وبـ «نشاط الذهن» الثورة، بينما لم يكن الاتجاه الوسط المصطنع شيئا آخر غير الحكومة الدستورية. وكان هذا التبرير العجيب أشبه بهذيان مجنون يعانى مـن «خوف الاضطهاد»، وكان من المحتمل أن ينفى «كيريڤسكى » من العاصمة، لو لم يدافع عنه «زوكوفسكى» ،ولم يكتب «كيريڤسكى شيئا تقريبا زهاء أحد عشر عاما من جراء هـذه الصدمة.

وفى عام ١٨٤٥ اشترك فى تحرير مجلة «المسكوفى» The Muscovite , ولكنه ترك هـذا العمل لأنه لم يتلق إذنا رسميا بشغل هذا المنصب. وبدأ الفـلاسفة أصـحاب النـزعة السلافية ينشرون عام١٨٥٢ «متنوعات من موسكو»، غير أن المطبوعات صـودرت بعـد ظهور الكتاب الأول منها لأنه «ينشرأفكارا ضارة سخيفة»، وكان السبب الـرئيسى لهـذه المصادرة هو مقال «كيريفسكى» عن «طبيعة المدنية الأوروبية». ووضـع «كيـريفسكى» نفسه تحت مراقبة البوليس. ولم يكن مما يبعث على الدهشة أن» يرتسم الحـزن فـوق جبين هذا الرجل «الذى يدرك رسالته لخدمة بلده فى ميدان الأدب. وقد كتب «هـرتسن»، الداعية الروسى الشهير والمهاجر الذى أصدر المجلة الثورية «الناقوس».. كتـب يصـف مظهر «كيريڤسكى» بأنه «يعيد إلى الأذهان صورة الهدوء الحزين الذى ينتشر فوق ثبـج البحر بعد غرق إحدى السفن».

ولو علمت جوهر تعاليم «كيريڤسكى» ومثله العليا لأصابتك الدهشة من إمكان اضطهاد مثل هذا المفكر النبيل على هذه الصورة المضحكة، ذلك أن كتاباته لم تكن بأية حال من الأحوال خطرا على النظام الاجتماعى . ولعلك ترى أن حرمان الناس من حرية القول كما كانت الحال فى روسيا أثناء حكم القيصر «نيقولا الاول» ــ لايمكن أن يكون ممـكنا إلا فى ظروف بدائية همجية. وفى هذه الحالة ستكون قد جانبت الصواب، فحتى يومنا هـذا وفى بلاد كأوربا الغربية التى بلغت شأوا عاليا من الحضارة، وبعد ذلك الكفاح الطويل من أجل الحرية، مازالت هناك حكومات تضطهد حرية القول والفكر اضطهادا عنيفا كما هى الحال

فى البلاد الفاشية. فلا تسارع إذن إذا سمعت عن ضروب القسوة التى شاعت فى عصر «نيقولا الأول» بالقفز إلى النتائج العامة عن الثقافة الروسية والدولة الروسية، والعقل الروسى.

وأخذ «كيريفسكى» فى أثناء مقامه بالريف يعد فى الأعوام الأخيرة من حياته كتابا بعنوان: «دروس فى الفلسفة». وكان يبرح عزبته ليتردد كثيرا على دير «أوبتينا بوستين» (وهو دير فى مقاطعة كالوجا اشتهر بقساوسته الكبار، ويستطيع من لا يعرف كثيرا عن الثقافة الروسية أن يطلع على صورة لقسيس «كبير» فى رواية الأخوة كارامازوف لدوستويفسكى حيث رسم فيها المؤلف شخصية الأب «زوسيما»).

وكان «كيريفسكى»، مرتبطا بهذا الدير بعلاقات وثيقة مع «الكبار» وخاصة بالأب «ماكارى»، وكذلك بما أصدره من أعمال أدبية ينصح فيها بترجمة مؤلفات «آباء الكنيسة» ونشرها.

ولم تلبث الحرية أن انتشرت فى الجو مرة أخرى بعد وفاة «نيقولا الأول» واعتلاء «الاسكندر الثانى» عرش روسيا. وفى عام ١٨٥٦ أسست مجلة «المحادثة الروسية» يحررها صديق «كيريفسكى » «كوشيليف» Koshelev، وهو فيلسوف من أصحاب النزعة السلافية. وفى هذه المجلة نشر كيريفسكى مقالا بعنوان: «إمكان المبادىء الجديدة فى الفلسفة وضرورتها»، وكان المقصود من هذا المقال أن يصبح مقدمة لعمل ضخم، ولكنه كان فى الواقع آخر مقال كتبه «كيريفسكى» إذ ذهب فى شهر يونيو إلى زيارة ابنه سان بطرسبرج، فأصيب بالكوليرا وقضى نحبه، ودفن فى دير «أوبتينا بوستين».

وكان «كيريفسكى» قد وضع الخطط وهو فى سن الثامنة والعشرين (وذلك فى خطاب بعث به إلى أ.أ. كوشيليف سنة ١٨٢٧) للانضمام إلى أصدقائه فى تأليف عمل أدبى لمصلحة الوطن، وكتب يقول: «ماذا يمكن أن يستحيل علينا إذا اشتركنا سنويا فى عمل واحد!» أو يقول: «إننا سوف نعيد الحق للدين الصادق، وسنعمل على التوفيق بين التهذيب الخارجى والأخلاق الحقيقية، وسوف نبعث فى الناس حب الحقيقة، وسوف نستبدل «بالتحررية» الحمقاء حب القانون، وسوف نرفع طهارة الحياة فوق طهارة الأسلوب.» (ج ١ ـ ص ١٠).

ولم تكن «الأرثوذكسية» هى ذلك الدين الذى يتحدث عنه «كيريفسكى» فى هذه اللحظة من حياته، وهذا واضح لأنه بعد مرور سبعة أعوام على هذه الفترة، وفى سنة ١٨٣٤ عندما تزوج «ناتاليا بتروفنا أربنيفا»، لم يكن راضيا عن مواظبتها على أداء الطقوس

والشعائر الدينية «أما هى فقد أصابتها الدهشة المحزنة من افتقاره إلى الايمان، وإهماله لشعائر الكنيسة الأرثوذكسية» كما يقول «كوشيليف». ولما كان يحترم مشاعرها الدينية فإنه وعد بتجنب التجديف فى حضورها[6]. وليس من الممكن أن نتحدث عن عودته إلى الكنيسة الأرذثوكسية قبل عام ١٨٤٠. ومن الجلى أنه أحتفظ من شبابه ببعض تعاليم الدين غير أنه من العسير علينا أن نحدد هذه التعاليم التى احتفظ بها. ويقول «كوشيليف»: «إن المجتمع الفلسفى الذى كان كيريفسكى عضوا فيه أحل الفلسفة الألمانية فى نفوس الشباب محل الدين».

ومهما يكن من أمر فقد كان من الواضح أن الانجيل هو الكتاب الذى يقرؤه «كيريفسكى» أكثر من غيره حتى فى تلك الفترة، يدل على ذلك أنه طلب من شقيقته أثناء زيارته لبرلين سنة ١٨٣٠ أن تنسخ له فقرة من أحد الأناجيل فى كل خطاب تبعث به إليه، وكان يريد فى المحل الأول أن يتيح لها الفرصة لدراسة الأناجيل، وأن يجعل رسائلها من جهة أخرى «نابعة على قدر الامكان من القلب» (ج ١ ص ٢١٨).

وأظهر «كيريفسكى» فى الوقت نفسه قدرة على ملاحظة تلك الفروق الدقيقة التى تتميز بها الحياة العقلية، والتى تقترب من التجربة الصوفية، وترغمنا على الاعتراف بوجود روابط عميقة وثيقة بين الناس وبين جميع الكائنات بوجه عام. وكتب إلى أخته من برلين يحدثها عن أحلامه فقال: «إنها ليست تافهة فى نظرى، فإن أفضل شطر فى حياتى أنفقته فى الأحلام. ولكى تعلمى كيف تتحدثين عن حلم فينبغى أن أعلمك كيف تميزين صفات الأحلام عامة» والأحلام: «تتوقف على هؤلاء الذين تشير إليهم» (١٨٣٠، ج ٢، ص ٢٢١).

بل لقد عبر «كيريفسكى» عن فكرة أشد من ذلك إثارة للدهشة فيما يتعلق بموت «الكونت ميخائيل فييلجورسكى» فى الحرب، فقال: «إذا كان الشعور الذى يطويه فؤادنا جزءا من حياته الباطنة، فمن الواضح أن قلبنا يصبح مستقرا له، ولا تكون الصلة بينهما مثالية فحسب، بل واقعية أيضا» (١٨٥٥، ج ٢، ص ٢٩٠). مثل هذه الأفكار لم تكن نتيجة للاستدلال المنطقى، وإنما توحى بها إلينا التجربة التى نعانيها بعد موت من نحب.

وكان الدين الذى يقوم على أساس فلسفى ويرتبط بالتجربة الصوفية الشخصية يسير جنبا إلى جنب فى نفس الشاب «كيريفسكى» مع حبه القوى لروسيا وإيمانه بمصيرها العظيم. وكان يقول إنه فى التاريخ الحديث يوجد دائما دولة هى حاضرة الدول الأخرى إن صح هذا التعبير، فهى كالقلب الذى تنبع منه وتصب فيه كل الدماء، وكل القوى الحية فى مدينة الشعوب. «وتقف انجلترا وألمانيا الآن فى قمة

---

(٦) كوشيليف: «قصة هداية كيريفسكى»، ص ١ - ص ٢٨٥.

المدنية الأوربية وهما تتميزان فى الوقت الحاضر بجانب واحد من النضج» . وهو يعتقد أن دور روسيا سيأتى بعدهما، ولكن بعد أن تملك جميع جوانب التنوير الأوربى فتصبح الزعيمة الروحية لأوربا كلها[7].

وعندما عاد من رحلته فى الخارج أنشأ مجلته «الأوربى» الذى يدل اسمها نفسه على أى مستوى عال وضع «كيريفسكى» واجب روسيا من تمثيل جميع مبادىء التنوير الأوربى. ويقول فى خطاب بعث به إلى «زوكوفسكى» إنه بعد حصوله على جميع المجلات والكتب الجديدة: «أحب أن أدرس فى فصل فى إحدى الجامعات الأوربية، وأن تكون مجلتى أشبه بمذكرات طالب مثابر وبذلك تنفع هؤلاء الذين لا ينفسح لهم الوقت أو تتاح لهم الوسائل للاستماع مباشرة إلى المحاضرات» (١٨٣١، ج ٢، ص ٢٢٤).

وأيا كان الأمر فينبغى ألا نفترض أن رحلته إلى أوربا الغربية حيث إلتقى بأفضل العقول فى ذلك العصر، قد استعبدت «كيريفسكى» لأوربا؛ ذلك أن حضارة أوربا الغربية قد أثرت عليه تأثيرا عكسيا بمالها من جانب واحد هو «نزعتها العقلية الضيقة». وقد كان يقدر الروح المدرسية فى ألمانيا تقديرا كبيرا، ولكنه مع ذلك كان يرى أن ألمانيا تتسم عامة بالغباء والتحجر والصفاقة.

ونستطيع أن نلمح نفوره من النزعة العقلية التافهة من رسالة ينتقد فيها محاضرة لشلاير ماخر عن بعث السيد المسيح. ويقول «كيريفسكى»: «إن هذا الموضوع يفضى بالفيلسوف المسيحى إلى قمة تصوره للعالم حيث يظهر كل ما بين الفلسفة والايمان من تقابل، وبالتالى كل ما فيهما من امتلاء وتمام. وضرورة الاعتراف بهذا الايمان متضمنة فى الموضوع نفسه. ولا يستطيع أن يتصرف خلاف ذلك حتى لو أراد. والدليل على ذلك أنه يريد ولكنه لا يستطيع». و «كان يبدو كأنه يريد أن يتجنب الفكرة الرئيسية فى تعاليمه» و «بدلا من أن يضم موضوعه فورا فى سؤال واحد، أخذ يدور حوله فى سلسلة من الأسئلة الناقصة البعيدة عن الموضوع، فهو يتساءل مثلا: هل حل الفساد بجسد المسيح أو لا؟ وهل تركت فيه جذوة غير ملحوظة من الحياة، و هل كان موته موتا كاملا؟.. وهكذا» (ج ١ ص ٣١).

ولم يكن «كيريفسكى» يشك فى أن «شلاير ماخر» مؤمن مخلص وأنه له عقلية تمتاز بالذكاء الثاقب كما تدل على ذلك ترجماته لأفلاطون. وتفسر السطحية التى اتصفت بها محاضرته بأن «معتقدات قلبه قد تألفت منفصلة عن اعتقاداته العقلية» (ج ١ - ص ٣٢).

---

(٧) استعراض للأدب الروسى فى سنة ١٨٢٩. (جـ ٢ ص ٣٨).

وهو «يؤمن بقلبه ويريد أن يؤمن برأسه. ومذهبه أشبه بمعبد وثنى تحـول إلـى كنيسة مسيحية تتحدث كل مظاهرها الخارجية وكل حجر وكل زينة فيها بلغة الوثنية، بينما تنشد فى الداخل التراتيل للمسيح والسيدة العذراء» (ج ١ ص ٣٢).

ومن هذه الآراء النقدية نستطيع أن نتبين المبدأ الأساسى فى تفكير «كيـريفسكى» الذى تلا هذه الفترة، وهو المبدأ الذى أعتبره فيما بعد الفضيلة الجوهرية فى طبيعة العقلية الروسية وشخصيتها.

وهذا المبدأ هو «الشمول». والشمول فى عمل العقل يتألف من مجهود الانسان فى الجمع بين قواه المختلفة كلها. والشرط فى هذا التجميع هو ألا ينـظر إلـى قـدرته المنطقية المجردة على أنها الأداة الوحيدة لادراك الحقيقـة، وألا يـرى أن شـعور الوجد دليل لا يخطىء على الحقيقة رغم أنه لم ينسق مع قـوى الـروح الأخـرى، وألا يعتبر شطحات التفكير الجمالى منعزلة عن غيرها من التصورات هـاديا أكيـدا لفهم طبيعة العالم النهائية، (بل ينبغى ألا يقبل الحكم الباطنى لشعور أقل أو أكثـر صفاء إذا تحدى الملكات العقلية الأخرى على أنه الحكم النهائى المتصـف بـأعلى ضروب العدل)[٨]، بل ينبغى ألا نفكر فى حب القلب المتحكم تفـكيرا منفصـلا عـن مطالب الروح الأخرى، ونعده معلما منزها عن الخطأ فى تحقيق الخير الأسمى. بـل يجب على الانسان أن يبحث دائما فى أعماق روحه عن ذلك الأساس الداخلى للفهـم حيث تتحد جميع الملكات المنفصلة فى كلٍّ حى من الرؤية الروحية[٩]».

وفى مرحلة عليا من مراحل التطور الأخلاقى يرفع الذهن إلـى مصـاف «الـرؤية الروحية» التى لا يمكن بدونها معاينة الحقيقة الالهية (ج ١ ص ٢٥١)، ويرفع الفكر حتى يصل إلى «اتفاق متعاطف مـع الايمـان» (ج ١ ص ٢٤٩)، ويعـد الايمـان (والوحى) بالنسبة للفكر فى هذه الحالة «بمثابة سلطة خارجية وداخلية، وأقصى أنواع التعقل التى تشيع الحياة فى الذهن» (ج ١ س ٢٥٠).» وليس الايمان هـو تصـديق ما يؤكده الآخرون. «إنه» اتصال حقيقى بما هو إلهى، بـالعالم العلـوى، بـالسماء، بالله.» (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٩)، وبعبارة أخرى يعتقد «كيـريفسكى» أن الانســان حينما يوحد جميع قواه الروحية فى كل منسجم، من فكر وشعور وإحســاس جمــالى، وحب قلبى، وضمير، وإرادة منزهة تسعى نحو الحقية فإنه فى هذه الحــالة يـكتسب قدرة على الحدس الصوفى والتأمل الذى يجعل من اليسير عليه الوصول إلى حقــائق

(٨) هذه الفقرة الموضوعة بين قوسين حذفها الرقيب، وقد خمنت أنها كانت فى هـذا المـكان.. أنظر جا ص٢٨٧. «المؤلف».

(٩) ج ١ ص ٢٤٩. «إمكان المبادىء الجديدة فى الفلسفة وضرورتها (المحادثة الروسية ١٨٥٦).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تفوق العقل عن الله وعلاقته بالعالم. والايمان الذى تنطوى عليه جوانح مثل هذا الرجل ليس مجرد ثقة بالسلطة الخارجية، وبكلمة الوحى المكتوبة، بل «رؤية حية كاملة للذهن.».

وقد وجد «كيريفسكى» بذور هذه الفلسفة لدى آباء الكنيسة؛ ولذلك فهو يقول إن أقصى تطور لتعاليمهم، ذلك التطور الذى يتجاوب مع الحالة الحاضرة للعلم، ويستجيب لمطالب الذهن الحديث وما يضعه من أسئلة ـ هذا التطور سيقضى على التناقض الوبيل بين العقل والاعتقاد، وبين المعتقدات الداخلية، والحياة الخارجية (مقتطفات ١ ص ٢٧٠)، ومثل هذه المعرفة «يجب أن توفق بين الايمان والعقل»، كما يجب أن تؤكد الحقيقة الروحية بما تتسم به من تفوق ظاهر على الحقيقة الطبيعية، وأن تسمو بهذه الحقيقة الطبيعية عن طريق علاقتها الصحيحة بالحقيقة الروحية، وأن تربط فى النهاية بين الحقيقتين فى فكر حى واحد» (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٢).

هذه المعرفة القائمة على الوحدة التامة بين جميع القوى الروحية تختلف اختلافا جوهريا عن المعرفة التى نصل إليها عن طريق «العقل المنطقى المجرد منقسما عن الارادة».

ومن الحق أن «الرجل المفكر يجب أن يجتاز بمعرفته خلال منطقة المنطق» ولكنه ينبغى يعرف أن ما يصل إليه بهذا ليس هو قمة المعرفة وإنما هو نقطة انطلاق فقط. فالمعرفة فوق المنطق حيث لا يكون النور شمعة بل حياة. وهنا تنمو الارادة جنبا إلى جنب مع الفكر» (١٨٤٠ رسالة إلى خومياكوف ج ١ ص ٦٧).

وفى هذه المعرفة نبلغ تلك المبادىء التى «لا يمكن التعبير عنها» وإلى تلك المنطقة من الروح التى ترتبط بالمنطقة التى «لا حل فيها» (ج ١ ص ٦٧).

ومن الواضح أن «كيريفسكى» كان يصع نصب عينيه إدراك المبادىء بعد ـ المنطقية metalogical للوجود التى تكمن وراء أعماق التحديدات الكمية والكيفية. هذه التحديدات إذا أخذت وحدها تنحل فى الزمان والمكان ولا ترتبط إلا بعلاقات خارجية «يمكن التعبير عنها فى تصورات عقلية. وحضور «المبادىء بعد-المنطقية» وحدها مثل المطلق أو الله طالما كان يخلق العالم ككل متكامل، وكذلك تلك المبادىء الأخرى مثل الأنا الجوهرية الفردية التى تبدع الوجود الحقيقى بوصفه تحققات لها فى الزمان والمكان، هذه المبادىء وحدها هى التى تجعل من الممكن قيام العلاقات الداخلية فى العالم، وإنشاء روابط الحب والتعاطف، والاستبصار الحدسى، والتجربة الصوفية، وهلم جرا.

والعقل الذى لا يرى هذا الجانب من العالم، والذى لا يقوم إلا بتجريد العناصر العقلية والتقديرات الكيفية والكمية، والعلاقات الزمانية والمكانية من مضمونها، مثل هذا العقل فقير مقصور على جانب واحد، وينتهى به الأمر حتما إلى طريق مسدود.

والمدنية الأوربية الغربية لا تعرف غير التجربة الشخصية والعقل كمنبع للمعرفة[10]، والنتيجة هى ظهور التجريد الصورى أو ما يسمى بالنزعة العقلية عند المفكرين، والنزعة الحسية المجردة المعروفة بالوضعية. Positivism عند بعضهم الآخر[11]. وتتمثل هذه الخصائص فى الحياة الاجتماعية على صورة المذهب المنطقى فى القانون الرومانى، ولكنها فى الحياة الاجتماعية والعائلية تشوه العلاقات الطبيعية والأخلاقية بين الناس (ص ١٨٦ من المدنية الأوربية). وتفضى الخصائص العقلية فى الكنيسة الرومانية إلى أن يرى رجالها وحدة الكنيسة متمثلة فى الوحدة الخارجية للأسقفية» وهم يعزون لأعمال الانسان الظاهرة «قيمة أساسية»، ويحددون من بين وسائل الخلاص «مدة معينة للتطهر»، وينشئون مذهبا عن «فيض الخير فى الأعمال الظاهرة»، وإمكان استغلال هذا الفيض لتغطية عجز الآخرين.» (ج ١ ص ١٨٩) وفى الفلسفة حاول فلاسفة العصر الوسيط التعبير عن نسق المعرفة بأسره فى صورة مسلسلة من الأقيسة المنطقية (ج ١ ص ١٩٤) بل إن «ديكارت» وهو منشىء الفلسفة الحديثة كان فى عماية غريبة عن الحقيقة الحية حتى أنه لم ير الشعور الداخلى المباشر بوجوده الذاتى مقنعا إلا بعد أن استدل عليه بالقياس المنطقى المجرد[12]. «وكان من الممكن أن تتوسع فرنسا فى إقامة فلسفة وضعية مستقلة لولا ظهور «باسكال» «وفينيلون» وفلاسفة «بور ـ رويال». فقد أشار باسكال إلى طرائق فى التفكير أعلى من أساليب الاسكولائيين الرومان، والفلسفة العقلية (فى قوله بمنطق القلب والتجربة الدينية، إلخ.)، بينما دافع «فينيلون» عن «مدام جيون» وجمع تعاليم آباء الكنيسة عن الحياة الباطنة.. غير أن اليسوعيين (الجزويت) حطموا هذه الحركة، وأرغم منطق بوسويه البارد فينيلون عن طريق «سلطة البابا على أن يسحب معتقداته المقدسة احتراما للنزاهة البابوية» فماذا كانت النتيجة؟ استسلمت فرنسا «لضحك فولتير».. وللمذاهب الهادمة للدين[13].

ولم يستطع «اسبنوزا» عندما صاغ مذهبه الفلسفى فى سلسلة من الأقيسة المنطقية أن يجد «الخالق الحى» للعالم، كما لم يستطع أن يعثر فى الانسان على «حريته الباطنة» (ج ١ ص ١٩٦)، أما ليبنتس فلم يستطع أن يلحظ أثناء سعيه فى الربط بين التصورات المجردة الارتباط السببى الحى بين العمليات الجسمية

---

(١٠) «طبيعة المدنية الأوربية» (متنوعات من موسكو جـ ١ ص ١٧٧ ـ ١٨٥٢)

(١١) رد على خومياكوف ١، ٣ المكتوب سنة ١٨٣٩.

(١٢) الجزء الأول ص ١٩٦ ـ يخطىء كيريفسكى حينما يعتبر «الكوجيتو» الديكارتى قياسا منطقيا.

(١٣) المبادىء الجديدة جـ ١ ص ٢٣١ ـ ١٨٥٦.

والعقلية، ولجأ إلى نظرية «الانسجام الأزلى». ورأى «فشته» فى العالم الخارجى طيفا من أطياف الخيال (جـ ١ ص ١٩٧)، وطور «هيجل» فلسفته كلها ـ عن طريق المنهج الديالكتيكى ـ باعتبارها مذهبا منّ التطور الذاتى المنطقى للعقل، ولكنه أدرك حينما طبق هذا المنهج إلى أقصى مداه الحدود التى يقف عندها الفكر الفلسفى، ولاحظ أن العملية الديالكتيكية كلها عباره عن حقيقة ممكنة، وليست حقيقة واقعية. وأنها «تتطلب لتحقيقها نوعا آخر من التفكير قادر على الادراك الايجابى لا الافتراض، وقادر على أن يقف فى موضع أعلى من التطور الذاتى المنطقى كما تعلو الحقيقة الواقعة على مجرد الامكان» (مبادىء جديدة ـ جـ ١ ص ٢٥٩). وجدير بالملاحظة أن «كيريفسكى» يعرف كيف دافع «هيجل» عن فلسفته إزاء تهمة النزعة العقلية، فهو يقول «إن «هيجل» يعتقد أن الذهن يستخلص معرفته من قوانين الضرورة العقلية، ولا يستخلصها من تصور مجرد، ولكن من ينبوع الشعور الذاتى حيث يتحد الوجود والفكر فى هوية غير مشروطة بشرط» (جـ ١ ص ٢٥٨).

ولكنه على حق حين يتهم (هيجل) بإصراره على النشاط المنطقى مادام هيجل يريد أن يفهم كل شىء طبقا لقوانين الضرورة العقلية. وأضيف أنا على هذا الأساس أن الله فى مذهبه ليس هو خالق العالم، وأن مذهبه ليس مذهبا مؤلها theism ولكنه مذهب فى وحدة الوجود pantheism.

أما «شلنج» فقد أدرك فى ذروة تطوره «الطبيعية المحدودة للفكر العقلى» (جـ ١ ص ١٩٨) وأقام مذهبا جديدا للفلسفة يوحد فى ذاته جانبين متضادين، أحدهما حقيقى سلبى يبين إفلاس التفكير العقلى، والآخر إيجابى فاشل عند شلنج، ويتألف من الاعتراف بضرورة «الوحى الالهى»، و «الايمان الحى» على أنه أعلى صور العقل. غير أن «شلنج» لم يرتد إلى المسيحية مباشرة (المبادىء الجديدة جـ ١، ص ٢٦١)، وكان يفهم حدود البروتستانتية التى تستنكر التقليد، ولكنه لم يكن يستطيع أن يعود إلى حظيرة الكنيسة الرومانية التى تخلط بين التقليد الحقيقى والتقليد المزيف. وكان يستطيع بقواه الخاصة أن «يكتسب من التقليد المسيحى المختلط ما يتجاوب مع فهمه الباطنى للحقيقة المسيحية، وإنها لمهمة تدعو إلى الأسى أن يكوّن الشخص إيمانه الخاص». وأخذ يبحث فى الميثولوجيا (علم الأساطير) القديمة عن «آثار للوحى الذى داخله الفساد» ولهذا تختلف فلسفته عن المسيحية فى فهمه لأهم معتقداتها، بينما نراه فى منهجه نفسه للفهم لا يسمو إلى الوعى الكامل بالعقل المؤمن. (جـ ١ ص ٢٦٠ـص ٢٦٤) ولا يصل إلى تلك الحالة التى تتكشف فيها «حقائق العقل العليا، ورؤاه الحية» (جـ ١ ص ١٧٨). ونظرا لهذا كله لايمكن أن ينتفع الروس من

فلسفة شلنج والفلسفة الألمانية إلا بوصفها درجة مناسبة فى الانتقال إلى التفلسف المستقل «(جـ ١ ص ٢٦٤) حيث يمكن أن يتخذوا من آباء الكنيسة عونا إيجابيًا.

هذا هو فى الواقع تاريخ التطور الخاص لتفكير «كيريفسكى». ويقول لنا صديقه «كوشيليف» صاحب النزعة السلافية إن كيريڤسكى بعد أن تزوج سنة ١٨٣٤، قدم لزوجته فى العام الثانى من زواجهما كتابا من كتب «كوزان» لمطالعته، فأطاعت رغبته ولكنها قالت إنه على الرغم من احتواء الكتاب على كثير من الخير إلا أن آباء الكنيسة قد عبّروا عن هذا كله تعبيرا أكثر عمقا، وأشد إقناعا. وشرعا بعد ذلك يطالعان «شلنج» معا، وهنا أيضا وجدت أكثر من فقرات لآباء الكنيسة أكثر دلالة فى رأيها من شلنج، وبدأ «كيريڤسكى» يستعير منها هذه الكتب سرا، واهتم بها اهتماما شديدا وعقد فيما بعد علاقة مع الراهب الناسك الكبير فيلاريت من دير «نوفوسباسكى». وفى عام ١٨٤٢ كان كيريڤسكى قد وطد أقدامه فى محيط الأفكار الأرثوذكسية.(١٤)

ولم يكن «كيريفسكى» يرى أن فلسفة الآباء قد انتهت عند هذا الحد، وأنها لاتحتاج إلى مزيد من التطور. ويعزو إليه «جرانوڤسكى» Granovsky هذه الفرة وهى «أنه لم يعد هناك مايضاف أو يقال بعد أن قال آباء الكنيسة كل شىء».(١٥) وهذا مثل مألوف على التحيز ضد فلاسفة النزعة السلافية، ذلك أن «كيريڤسكى» يقول فى مقاله عن «إمكان المبادىء الجديدة فى الفلسفة وضرورتها» إننا نخطىء خطأ عظيما إذا اعتقدنا أننا نستطيع أن نجد لدى آباء الكنيسة فلسفة جاهزة، بل لابد أن نبدع فلسفتنا الخاصة، وألا يكون ذلك على يد شخص واحد.

والموقف العقلى الذى وجده «كيريفسكى» عند آباء الكنيسة الشرقيين هو ذلك «الاكتمال الداخلى المتزن الرصين للروح» كأساس لكل سلوك وتفكير (جـ ١ ص ٢٠١). هذا النمط من الثقافة الروحية بالاضافة إلى المسيحية قد تلقاه الشعب الروسى الذى بلغت ثقافته شأوا رفيعا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بوجه خاص (جـ ١ ص ٢٠٢)، والاكتمال والعقل هما من ملاحمه الأساسية بينما نجد عند الغرب الثنائية والعقلية. (جـ ١ ص ٢١٨) ويبرز هذه التفرقة بروزا حادا بعدد من الأمثلة:

أولا: نحن نجد فى الغرب لاهوتا عقليا مجردا هو عبارة من إثبات الحقيقة بسلسلة من التصورات المنطقية، أما فى روسيا القديمة فنجد التطلع إلى الحقيقة عن «طريق

(١٤) قصة هداية كيريڤسكى - جـ ١ - ص ٢٨٥.

(١٥) ت. جرانوفسكى. «ا. ستانكفتش»، ص١١٢

السمو الباطنى للوعى الذاتى نحو اكتمال نابض الحرارة وبتركيز العقل.

ثانيا: نحن نجد عند الغرب نظاما للدولة قائما على العنف والغزو، بينما نجد أن نظام الدولة فى روسيا القديمة قائم على التطور الطبيعى للحياة القومية.

وثالثا: فى الغرب انفصال عدائى بين الطبقات، أما فى روسيا القديمة فثمة ارتباط ناشىء عن تفكير موحد.

رابعا: الأملاك العقارية فى الغرب هى أساس العلاقات المدنية، أما فى روسيا القديمة فالملكية تعبير عرضى عن العلاقات الشخصية،.

خامسا: فى الغرب نجد أن روح القانون منطقية شكلية، أما فى روسيا القديمة فإن روح القانون مستمدة من الحياة نفسها . وبوجه عام نحن نجد فى الغرب ثنائية فى الروح والعلم، والدولة، والطبقات، والأسرة، والحقوق والواجبات، بينما نجد فى روسيا طموحا إلى الاكتمال فى طريقة الحياة الباطنة والظاهرة، ووعيا دائما بعلاقة الزمانى بما هو خالد، والانسانى بما هو إلهى. هكذا كانت الحياة فى روسيا القديمة، تلك الحياة التى مابرحت آثارها قائمة بين صفوف الشعب حتى الآن. (المقتطفات جـ ١ ص ٢٦٥).

ويكاد الرجل الغربى أن يكون راضيا تماما عن حالته «بعد أن هجر البحث عن اللامتناهى ووضع نصب عينيه مهام تافهة،» وهو عل استعداد أن يقول لنفسه وللآخرين ــ وهو يضرب على صدره مزهوا ــ إن ضميره مرتاح أشد الارتياح، وأنه طاهر الذيل أمام الله والناس، وأن كل مايطلبه من الله هو أن يجعل الآخرين على شاكلته. «فإذا اصطدم بمبادىء السلوك المتعارف عليها أنشأ لنفسه مذهبا جديدا من الأخلاق وعاوده الاطمئنان مرة أخرى.» «أما الرجل الروسى فعلى العكس من ذلك يشعر دائما شعورا حادا بنقائصه، وكلما رجحت كفته فى الميزان الأخلاقى، طالب نفسه بالمزيد، وقلّ رضاه عن نفسه.» (جـ ١ ص ٢١٦).

وينبغى ألا يتبادر إلى الذهن أن «كيريفسكى» من دعاة الغموض والابهام، وأنه يدعو الروس إلى الانصراف عن المدنية الأوربية الغربية، فهو يقول: «إن حب الثقافة الأوربية وحبنا لأنفسنا يلتقيان فى النقطة الأخيرة لتطورهما فى حب واحد، وميل واحد إلى مدنية مسيحيّة إنسانية شاملة وحية كاملة.»[١٦] وعندما تتنكر إحدى الثقافتين للأخرى فإنها تصبح ذات جانب واحد. [١٧] والمهمة التى يجب أن تأخذها مدنية

(١٦) عرض للأدب المعاصر جـ ١ - ص ١٦٢ - ١٨٤٥.

(١٧) طبيعة المدنية الأوربية.

المستقبل الخلاقة على عاتقها هى أن تضفى «المبادىء العليا» للكنيسة الأرثوذكسية على المدنية الأوربية أسمى معانيها وتعمل على تطورها النهائى، وذلك بأن تعلو عليها دون أن تحل محلها، بل على العكس أن تحتضنها. (جـ ١ ص ٢٢٢).

ويقول «كيريفسكى» أيضا فى مرحلة نضجه: «مازلت حتى الآن أحب الغرب» و «إننى أنتمى إلى الغرب بعاداتى وأذواقى وتعليمى» (جـ ٠١ ص ١١٢ خطاب إلى خومياكوف)؛ بل أكثر من ذلك كان يقدر المناهج العلمية المضبوطة التى يتبعها المفكرون الأوربيون الغربيون تقديرا عاليا، حتى لقد كتب سنة ١٨٣٩ ردا على خومياكوف قائلا: «حبذا لو فهم أحد الفرنسيين ماتنطوى عليه تعاليم المسيحية ـ كما توجد فى كنيستنا ـ من أصالة! وكتب مقالا عن هذه التعاليم فى مجلة كبيرة، ذلك أن الألمان سوف يصدقونه فيعكفون على دراسة كنيستنا دراسة أعمق على أساس أن هذه الدراسة أمر ضرورى بالنسبة لأوربا فى الوقت الحاضر، وليس من شك أننا سنؤمن بما يقوله الفرنسى والألمانى وننتهى بأن نعرف نحن أنفسنا مانملك» (جـ ١ ص ١٢٠).

ومن عجب أن أمنية «كيريفسكى» قد تحققت فى عصرنا هذا فقد انتشرت فى ألمانيا دراسة الثقافة الروسية، والدين الروسى، وبالتالى أخذ الاهتمام يزداد بين الروس أنفسهم بما تحتويه ثقافتهم من كنوز لم يكونوا يقدرونها فى الماضى حق قدرها.

ويتضح من هذا العرض أن «كيريفسكى» قد تحدث كثيرا عن المنهج الصحيح للبحث عن الحقيقة، ولكنه لم يضع مذهبا للفلسفة، بل ترك شذرات من الأفكار القيمة عمل بعضها على تطوير الفلسفة الروسية، ومازال بعضها الآخر ينتظر دوره فى التطور.

وبينما كان يعد مؤلفا عن تاريخ الفلسفة فى أواخر حياته، قال: «إن اتجاه الفلسفة يتوقف فى المحل الأول على تصورنا للثالوث المقدس.» (جـ١ ص ٧٩). هذه الفكرة التى قد تبدو مفارقة لأول وهلة، تكتسب معنى عميقا إذا قرأنا من مؤلفات فلاديمير سولوفييف كتاب «محاضرات عن ناسوت الله Godmanhood، وعن «الأسس الروحية للحياة»، ومن مؤلفات الأب «بول فلورنسكى» كتاب «عمود الحقيقة وأساسه» وللأب سرجيوس بولجاكوف: «مأساة الفلسفة» ومن مؤلفات «ن. لوسكى» كتاب «القيمة والوجود» وسنعرض لهذه المؤلفات جميعا فى الفصول القادمة.

وكان «كيريفسكى» يربط بلاشك بين فكرة إتحاد المادة بالجوهر فى القربان كما عبرت عنها عقيدة التثليث، وبين الفكرة القائلة بأن تركيب العالم الروحى المخلق له أيضا طابع الوحدة الباطنة المباشرة. فكان يقول «إن كل انتصار

أخلاقى فى أعمق أعماق روح مسيحية واحدة هو انتصار روحى للعالم المسيحى بأسره» (مقتطفات جـ ١ ص ٢٧٧)، «أما فى العالم الفزيائى، فإن كل كائن يعيش ويحافظ على بقائه على حساب هلاك الآخرين، بينما نجد فى العالم الروحى أن تكوين كل شخصية تكوين للكل، وكل واحد يحيا بحياة الكل» (جـ ١ ص ٢٧٨) ويؤكد: «الاتصال الروحى لكل مسيحى مع الكنيسة كلها.» (جـ ١ ص ٢٧٨) ونحن نجد فى هذه الأفكار تصور السوبورنوست Sobomost* أو مبدأ «الاجتماعية»، وهى الفكرة التى توسع فيها «خومياكوف». وليس من شك أن المثل الأعلى للسوبورنوست كان يعد فى نظر «كيريفسكى» المبدأ الهادى فى النظام الاجتماعى أيضا. فهو يقول: إن الطابع المميز لوجهة النظر الروسية عن غيرها من وجهات النظر هو الربط بين الاستقلال الشخصى وبين النظام العام ككل. أما الذهن الأوربى الغربى فلا يتصور النظام بغير «التماثل» (جـ ١ ـ ص ٧٦ إلى ك. س. أكساكوف ـ ١ يونيو سنة ١٨٥٥).

وليس تكامل المجتمع مرتبطا بالاستقلال الشخصى والتنوع الفردى للمواطنين ممكنا؛ إلا على أساس الخضوع الحر من جانب أفراد منفصلين لقيم مطلقة قائمة على أساس حب المجموع وحب الكنيسة، وحب الأمة والدولة وهلم جرا.

ومن هذا الفهم ذاته للتكامل باعتباره سوبورنوست ينبثق موقف «كيريفسكى» السلبى إزاء المغالاة فى أهمية تدرج الدرجات الكهنوتية للكنيسة. ويعلق على «لاهوت الأسقف مكاريوس» بأن «المقدمة» تحتوى على مذهب لا يتفق مع كنيستنا «فيما يختص بعصمة تدرج الدرجات الكهنوتية، وكأنما ظهر الروح القدس فى ذلك الترتيب مستقلا عن مجموع المسيحية كلها.» (١٨٥١ إلى كوشيليف جـ ٢ ص ٢٥٨).

ومن هذا الفهم نفسه للتكامل على أنه اجتماع حر تنبع تعاليم «كيريفسكى» عن العلاقة بين الكنيسة والدولة التى توسع فيها فى خطاب بعث به إلى كوشيليف (أكتوبر – نوفمبر سنة ١٨٥٣ جـ ٢ ص ٢٧١ ـ ص ٢٨٠). الدولة جهاز ابتدعه المجتمع يتخذ من الحياة على هذه الأرض وفى الزمان غايته، والكنيسة جهاز ابتدعه المجتمع نفسه ولكنه يتخذ من الأبد ومن الحياة فى العالم الآخر غايته، والزمانى يجب أن يكون فى خدمة الأبدى، وبالتالى يجب أن يكون المجتمع الذى تنظمه الدولة فى خدمة الكنيسة. (جـ ٢ ص ٢٥١) «ولست أفهم زعامة الكنيسة على أنها محاكم تفتيش

* السوبورنوست كلمة روسية معناها «الاتحاد المسيحى الحر» وأقترح إما ترجمتها «بالاجماعية» حيث إنها تعنى إجماع المسيحيين على فكرة واحدة، أوكتابتها كما هى على النحو التالى «سوبورنوست». (المترجم)

إضطهاد من أجل الايمان. وإنما ينحصر ذلك فى أن تأخذ الدولة على عاتقها أولا أن تشيع روح الكنيسة فى أعمالها. ثانيا: أن ترى فى وجودها وسيلة لاقامة كنيسة الله على الأرض فى أفضل صورة ممكنة وأكملها.» (جـ ٢ ص ٢٧١) والواقع أنه مادامت الدولة تعمل على تحقيق العدالة وتطبيق مبادىء الأخلاق واحترام القانون والكرامة الانسانية وماشاكل ذلك فإنها لا تخدم غايات زمانية، بل غايات أبدية. وفى مثل هذه الدولة وحدها يمكن ضمان حرية الشخصية. والأمر على العكس من ذلك فى دولة لا توجد إلا لأغراض أرضية تافهة، فمثل هذه الدولة لا يمكن أن تحترم الحرية. والحرية السياسية تصور نسبى سلبى، وإذا أردنا أن نعطى هذا التصور معنى جوهريا إيجابيا فيجب أن يقوم على أحترام الحرية الأخلاقية، والكرامة الانسانية وعلى الاعتراف بقدسية الشخص المعنوى مرتبطة بقدسية الحقائق الأخلاقية الأبدية. مثل هذه الأفكار لا يمكن أن تقوم إلا على أساس دينى؛ ولذلك فإن التطور الحر المشروع للشخصية لا يمكن ضمانه إلا فى دولة خاضعة للايمان الدينى (جـ ٢ ص ٢٨٠). وخضوع الدولة للكنيسة يمكن أن ينقلب بحجة الأمن العام إلى خضوع الكنيسة للدولة، كما يمكن أن ينقلب نظام الكهنوتية إلى هيئة من الموظفين، وأن يرغم المواطنون على أداء الشعائر الدينية، وقد نفرض أيضا قيود مماثلة على الحرية.. ولكن هذا كله من قبيل قلب الأوضاع. (جـ ٢ ـ ص ٢٧٤).

ولكى نتأكد من أن فكر «كيريفسكى» كان ذا دلالة، أو أنه كان يمثل مرحلة مهمله من تاريخ الثقافة الروسية، دعنا نضع فكرته الأساسية موضع الاختبار النقدى.

لم يكن «كيريفسكى» يقدر الفكر المنطقى المجرد تقديرا كبيرا، وكان يقول إننا لكى نمتلك الحقيقة فينبغى أن نحشد جميع قوانا من فكر منطقى وشعور (ويقصد القلب) وإحساس جمالى وضمير وحب، فى كل واحد، ذلك أن الحقيقة لا تتكشف إلا للانسان بأسره، «والجذور الباطنة للفهم توجد حيث تتحد الملكات جميعا فى رؤية حية شاملة.»

وقد تبدو هذه التعبيرات لأول وهلة جوفاء خالية من المعنى. فما علاقة الشعور والاحساس الجمالى بالمعرفة على أعتبار أنها نسق من الأحكام التى تتألف من موضوعات ومحمولات ومقدمات صادقة وغير ذلك؟ ألا يجدر بنا أن نمضى إلى أبعد من ذلك فنقول إن الانسان ككل يجب أن يقبض على الحقيقة بيديه وقدميه وأسنانه أيضا؟

وللرد على هذا، أذكر أن كثيرا من الفلاسفة أصحاب الاتجاهات المختلفة فى الفلسفة المعاصرة يصرون على ضرورة التوسع فى فكرة باسكال القائلة إنه إلى جانب

«منطق العقل» هناك أيضا «منطق القلب». وربما قيل إنه لا وجود لغير منطق واحد، ومن العبث أن نتحدث عن أنواع متعددة من المنطق. وأنا أوافق على هذا القول، ولكننى ما زلت أعتقد أن «باسكال» فى الحاجه على استخدام القلب فى البحث عن المعرفة، و«كيريفسكى» فى دعوته إلى إضافة الارادة أيضا وجميع ملكات الانسان يتقدمان بطلب منهجى عادل تمام العدل، ولكنه عسير التحقيق. والفلسفة تضع على عاتقها مهمة احتضان العالم والمبدأ انعالى على الكون.. وليست البراعة فى استعمال الصيغ والعلاقات المنطقية كافية للوصول إلى هذه الغاية. وإذا أردنا أن ننجح حقا فلا بد أن تملأ هذه الصيغ بمعنى شامل لا يتاح إلا بما تتمخض عنه التجربة من امتلاء ولا يتم إلا باستخدام الخبرة بكل ما فيها من تنوع. وهناك تجربة حسية عن طريق العيون والآذان واللمس، وتجربة غير حسية عن طريق الروح، والاستبطان وملاحظة الحياة النفسية للآخرين، وثمة تجربة روحية هى تأمل الأفكار كالأفكار الرياضية مثلا، وتجربة شعورية تحمل إلى الشعور الجانب الخاص بالقيم من العالم. وقد أنشأ ماكس شيلر نظرية كاملة حول هذا الموضوع ذهب فيها إلى أن المشاعر لا ترد إلى التجارب الذاتيه وحدها، وإنما يضعنا جانبها الاتجاهى أو القصدى intentional على صلة بالقيم الموضوعية، ويسمى فلسفته «بالحدسية الوجدانية» emotional intuitivism . ومن صور هذه التجربة الشعورية الانفعال الجمالى الذى يفضى إلى ملكوت الجمال، ثم هناك التجربة الأخلاقية، وأخيرا هناك التجربة الدينية والصوفية التى تجعلنا على إتصال بالملكوت القدسى الأعلى.

وقد بدأت الفلسفة المعاصرة فى دراسة هذه الأشكال المتنوعة من الخبرة، ولو أن الخبرة أستطاعت أن تشمل الخبرة الدينية، فإن الفلسفة التى تسير وفقا لخطة سليمة ينبغى أن تكون دينية مسيحية.

وقد كانت هذه المهمة التى تتألف من تكوين تصور مسيحى عن العالم هى المهمة التى وضعها «كيريفسكى» على عاتقه فى منتصف القرن التاسع عشر. وهى الآن مهمة يعترف بها الروس، وكثير من الفلاسفة الأوروبيين على أنها مشكلة الساعة.

ونستطيع أن نقول إن «كيريفسكى» كرس نفسه لوضع المشكلات، والاشارة إلى الطريق، ولكنه لم يتوسع فى بحث هذه المشكلات.. ومع ذلك فإن وضع المشكلة وضعا صحيحا يعد خدمة عظيمة.. وإن يكن «كيريفسكى» قد أدى هذه الخدمة فذلك ما يمكن أن نلمسه من هذه الحقيقة، وهى أنه وضع بطريقة رائعة منذ قرن تقريبا برنامجا عكفت الفلسفة الروسية بعد ثلاثين عاما على تحقيقه، ومازالت حتى يومنا هذا مشغولة بتحقيقه فى نجاح.

والواقع أن مهمة تكوين تصور مسيحى للعالم قد أصبحت الموضوع العام فى الفلسفة الروسية. وأكثر المحاولات إحاطة بالجوانب المتعددة هى المحاولة التى قام بها «فلاديمير سولوفييف»، وتثبت المؤلفات التى كتبها فى شبابه مثل «المبادىء الفلسفية للمعرفة المتكاملة» و«نقد المبادىء المجردة» أنه سار فى الطريق الذى أشار إليه «كيريفسكى»، وهو الطريق الذى يتجاوز «النزعة العقلية المجردة» ليكتسب المعرفة عن طريق الوحدة المتكاملة لكل ملكات الانسان. وتطورت الفلسفة المسيحية بعد ذلك على يد الأميرين «سيرجيوس وايوجين تروبتسكوى»، والأب «بول فلورنسكى»، والأب «سرجيوس بولجاكوف» و«ن. بريائف» و«إرن»، «ولوسكى»، و«فرانك» و«ف. ايفانوف»، و«ميريزكوفسكى»، والكسييف (آسكولدوف) وكارسافين، و«زنكوفسكى»، و«فلورفسكى»، «نوفجورود تسف»، و«أ.ا. إليين»، و«فيتشسلافتسف»، و«سبكتورسكى».

وتوسع فى فكرة السوبورنوست وهى الفكرة التى أشار إليها «كيريفسكى» فى وضوح كل من «خومياكوف»، و «سولوفييف»، و الشقيقين تروبتسكوى»، وغيرهم من الفلاسفة الروس.

وما برحت فكرة التثليث وإتحاد المادة بالروح أساسا للميتافيزيقا التى وضعها كل من «فلورنسكى» و «بولجاكوف»، ولم أستخدمها أنا لأغراض ميتافيزيقية فحسب، بل لأغراض تتعلق بعلم القيم axiology أيضا.

وقد اهتم «فلورنسكى» و «بولجاكوف» و«برديائف» خاصة بفكرة المعرفة ما بعد المنطقية metalogical كتتمة أساسية للمعرفة المنطقية، وتوسع فيها توسعا تفصيليا كبيرا الفيلسوف «فرانك» فى كتابه «موضوع المعرفة». ويرتبط الاهتمام بمبادىءالوجود ما بعد المنطقى فى الفلسفة الروسية الدينية إرتباطا وثيقا بالالحاح على «التعين المجسد» و «إكتمال الكل» فى الوجود.

وها أنت ذا ترى أن أفكار «كيريفسكى» لم تمت بموته. بل هى فى الواقع تضع برنامجا للفلسفة الروسية، بل إن تحقيق أجزاء مختلفة من برنامجه على يد كثير من الفلاسفة الروس الذين لم يطلعوا غالبا على مؤلفاته ـ يدل على وجود وحدة تتجاوز التجربة وتبعث على الدهشة فى الأمة الواحدة، كما يدل على أن «كيريفسكى» ممثل صادق لأعمق أغوار الروح الروسية؛ ولهذا السبب أفردت هذا الحيز الواسع لعرض تعاليمه[١٨].

---

(١٨) لدراسة «كيريفسكى» راجع: ف. لياسكوفسكى فى كتابه «كيريفسكى»، ١٨٩٩، وكتاب أ. «كوايرى» عن «الفلسفة والمشكلة القومية فى روسيا فى بداية القرن التاسع عشر» - باريس - ١٩٢٩، وكتاب ى. سمولتش «أ. ف كيريفسكى حياته وحدسه عن العالم» برسلاو ١٩٣٤ - و أ. كاتس. «أى. كيريفسكى»، باريس سنة ١٩٣٧. و«ن. دورون»: «س. كيريفسكى»، باريس سنة ١٩٣٨.

٢ - أ. س. خومياكوف A.S. Khomiakov

كان «الكساى ستيبانوفتش خومياكوف» هو الخلف المباشر لكيريڤسكى فى الفلسفة، ويعد «خومياكوف» أشهر فلاسفة النزعة السلافية. ولد فى أول مايو سنة ١٨٠٤، ومات بالكوليرا فى ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠. ونشأ فى طبقة ملاك الأراضى[١٩] شأنه فى ذلك شأن «كيريڤسكى». وكانت أمه «مارى الكسييفنا» من أسرة «كيريڤسكى»، ويقول «خومياكوف» إنه مدين لها بولائه المتين للكنيسة الأرثوذكسية وللروح القومية الروسية، فقد كانت أمه إمرأة ذات شخصية عظيمة: خسر زوجها أكثر من مليون روبل على مائدة القمار فى أحد النوادى الانجليزية بموسكو، فقامت بإدارة الأطيان بنفسها، وإستطاعت أن تسترد ثروة الأسرة. وللتعبير عن مشاعرها الوطنية شيدت من مدخراتها الشخصية كنيسة لتخليد ذكرى نجاة روسيا من نابوليون عام ١٨١٢.

وكانت الروح الدينية العميقة تسيطر على «خومياكوف» فى صباه، وعندما بلغ الحادية عشرة من عمره، وصحبه أهله إلى بطرسبرج، صور لنفسه هذه المدينة على أنها مدينة وثنية، وعقد عزمه على الاستشهاد فيها من أجل المذهب الأرثوذكسى. وكان يتلقى فى تلك الأثناء دروسا فى اللغة اللاتينية على يد قسيس فرنسى يدعى «بوافان»، فإكتشف خطأ مطبعيا فى إحدى النشرات البابوية، وحينئذ سأل معلمه «كيف يمكن أن تؤمن بعصمة البابا عن الخطأ؟» وكان «خومياكوف» على إهتمام شديد بتحرير الشعوب السلافيه، وكثيرا ما راودته الأحلام عن القيام بثورة ضد الأتراك. وفى سن السابعة عشرة هرب من منزله لكى ينضم إلى شعب اليونان فى كفاحه من أجل الاستقلال، غير أن أمره إفتضح فى إحدى ضواحى موسكو.

وتلقى «خومياكوف» العلم فى جامعة موسكو، وتخرج فى الجامعة متخصصا فى الرياضيات عام ١٨٢٢، وخدم فى إحدى كتائب الفرسان ضابطا من عام ١٨٢٣ إلى عام ١٨٢٥. وكتب عنه قائده بعد وفاته: «كان على حظ عظيم من التعليم..وما أجمل الشعر الذى كان ينظمه وما أنبله! لم يكن يذعن مطلقا للبدعة الشائعة فى نظم الأشعار الحسية. وإنما تشيع فى أعماله جميعا النزعة الأخلاقية والروحية الحماسية، وكان فارسا بديعا، إذ كان يقفز ممتطيا ظهر حصانه حواجز فى إرتفاع قامة الانسان، وكان ممتازا فى لعبة الشيش ـ ورغم شبابه كانت له إرادة صلبة كإرادة رجل ناضج حنكته التجارب. وكان يؤدى شعائر الكنيسة الأرثوذكسية فى دقة بالغة، ويتردد على

---

(١٩) كان أصحاب الأراضى هم الذين يمثلون الثقافة الروسية حتى قام الاسكندر الثانى بإصلاحاته الكبرى فى الستينات من القرن التاسع عشر.

الكنيسة أيام الآحاد وأيام العطلات.. وكان بين زملائه عدد كبير من المتحررين فكريا فكانوا يسخرون من الطقوس الكنسية ويقولون إنها وضعت للطبقات الدنيا من المجتمع.. بيد أن «خومياكوف» كان يوحى بالاحترام والحب فلم يجرؤ أحد على التعرض لمذهبه. ولم يكن يرتدى ثيابا أنيقة فى غير أوقات العمل، أو يخلع الدرع الحديدية التى تزن ثمانية عشر رطلا برغم السماح له بإرتداء درع من الصفيح أخف وزنا، وعلى الرغم من أنه كان قصير القامة، ضئيل الحجم، فقد كان إسبرطيا حقيقيا فى تحمله للآلام والمشاق الجثمانية[٢٠].

وإستقال خومياكوف من الجيش عام ١٨٢٥، وارتحل إلى باريس حيث تعلم الرسم وكتب «مأساة يرماك» Yermak (كان يرماك قائدا للقوقاز الذين غزوا سيبيريا عام ١٥٨٢) وسافر إلى إيطاليا وسويسرا وإلى أراضى السلاف الغربيين فى النمسا، وإنضم سنة ١٨٢٨ إلى كتيبة من كتائب الهوسار وإشترك فى الحرب التى شنتها روسيا على تركيا.. وإستطاع أثناء الحرب أن يلم بحياة الشعب البلغارى.. وكان زملاؤه من الضباط يقولون إنه إشتهر «بشجاعته البارزة الباهرة» ويجدر بالذكر أنه كان يشهر سيفه أثناء الهجوم، ولكنه لم يكن يضرب العدو إذا ولى الأدبار.

ولما وضعت الحرب أوزارها إعتزل «خومياكوف» الجيش مرة أخرى، وباشر الزراعة فى أطيانه، وكان يقضى فصول الشتاء بموسكو. وفى عام ١٨٤٧ سافر مع أسرته إلى ألمانيا وبوهيميا. وإلتقى فى برلين «بشلنج» و «نياندر» وهو ينوى الاحاطة بتفسيرهما للمسيحية ولكنه قال إنه لم يظفر منهما بطائل.» وفى براج إلتقى بالعالمين التشيكيين «هانكا» Hanka و «سافاريك» Safarik وسحرته شخصيتهما.

ويتألف تراث «خومياكوف» الأدبى من الأشعار والمآسى والمقالات السياسية والدينية ـ الفلسفية. وقد ظل فى الأعوام العشرين الأخيرة من حياته منكبا على تأليف كتاب ضخم عن فلسفة التاريخ هو «أفكار عن التاريخ العالمى»، وكان أصدقاؤه يسمون هذا الكتاب «سميراميس» على سبيل المزاح، فقد لمح «جوجول» إسم «سميراميس» فى مخطوط خومياكوف» فأشاع أن الكتاب كله عنها[٢١].

ومقالاته الرئيسية فى الفلسفة واللاهوت هى: «الكنيسة واحدة» (كتبه فى الأربعينات ونشر بعد وفاة المؤلف سنة ١٨٦٤) وثلاثة كتيبات عن «مسيحى أرثوذكس على الملة الغربية» التى نشرت بالفرنسية فى باريس عام ١٨٥٣ وفى ليبتسج عام ١٨٥٥ و ١٨٥٨

(٢٠) هذا ماكتب الكونت أوستن - سيكن فى تقويم عام ١٨٦٦ Utro ، وأنظر أيضا كتاب «ف. زافيتينفش» Zavitnevich عن «أ. س. خومياكوف» ج٢، ص١٠١.

(٢١) خومياكوف : أعماله الكاملة ٨ أجزاء.

تحت عنوان «الجاهل» Ignotus وتحتوى على «كتيب مستر لورانس» و «رسالة أسقف باريس» و «كتابات رومانية وبروتستانتية» ولم يسمح بطبعها فى روسيا إلا فى عام ١٨٧٩ برغم أن الامبراطور «نيقولا الأول» قد قرأ الكتيب الأول بنفسه وأجازه[٢٢].

وكان «خومياكوف» مفكرا متعدد الجوانب، حتى لقد قال عنه «م. بوجودين» M. Pogodin المؤرخ الروسى أنه أشبه ببيكو ميراندولا Pico Mirandola الذى كان يستطيع مناقشة أى موضوع. فقد درس «خومياكوف»، اللاهوت، والفلسفة والتاريخ، وفقه اللغة (وجمع قاموسا للكلمات الروسية المشتقة من السانسكريتيه)، وكان فلاحا ناجحا، كما كان يملك عدة قدرات عملية أخرى، إذ إخترع نوعا جديدا من الآلات البخارية بعث به ليعرض فى لندن، وليسجل إمتياز إختراعه (كان يسميه «المحرك الصامت» ولكن عندما تم صنع النموذج كان يحدث «صوتا مرعبا») وإخترع بندقية تصيب الأهداف البعيدة، وكان شغوفا بتربية الجياد والكلاب وخبيرا ممتازا فى أنواعها.

وكان «خومياكوف» على عكس «كيريفسكى» محبا للجدل، حتى أنه ليحطم خصومه تحطيما تاما بجدله البارع، وإطلاعه الواسع. وكانت له ذاكرة ممتازة. وقد أشار ذات مرة فى مناقشة له مع «كيريفسكى» إلى فقرة من كتابات القديس «كيرلس» الأورشليمى التى كان قد قرأها منذ خمسة عشر عاما فى مكتبه دير «ترويتسكايا لافرا» والتى لم تكن توجد فى مكان آخر غير ذلك. وتشكك «كيريفسكى» فى دقة الاستشهاد، وقال مازحا لخومياكوف: «إنك تستشهد بالفقرات التى لا يمكن التأكد من صحتها» فأجاب «خومياكوف» بأن هذه الفقرة موجودة فى صفحة ١٢ أو صفحة ١٣ وفى منتصف الصفحة، وروجعت الفقرة، فثبت أن الاستشهاد بها كان صحيحا[٢٣].

وكان «خومياكوف» يميل إلى حبه لكل ما هو روسى، حتى لقد أطلق لحيته وإرتدى الزى الروسى القديم.

وفكرته الأساسية هى فكرة «كيريفسكى» عن إكتمال «الحقيقة الخارجية» و «تعينها». ويتفق «خومياكوف» فى المقالتين اللتين كتبهما عن «كيريفسكى» إتفاقا تاما على التنديد بالطابع العقلى الشكلى الجاف الذى يطبع الثقافة الأوربية، كما يتفق معه فى أن الثقافة الروسية تستلهم المثل العليا للعقل والاكتمال. (ج ١ ص ١٩٩)[٢٤].

---

(٢٢) خومياكوف : أعماله - الطبعة الثالثة - ج ٢ - ص ٩٠

(٢٣) ذكر «ف. زافتنفتش» هذه الواقعة ص٦.

(٢٤) ج ١ ص ٣٧، ١٤٤، ٢٦٧.

ويعتبر «خومياكوف» فلسفة «هيجل» الذروة العليا للنزعة العقلية، ويقول إن منطقه يضفى الروح على التجريدات، وأن هيجل ينظر إلى صيغة واقعة من الوقائع على أنها علة هذه الواقعة، وكان يعتقد أن الأرض تدور حول الشمس لا بسبب الصراع بين القوى المضادة ولكن نتيجة للصيغة الرياضية الخاصة بالقطع الناقص. كان هيجل يريد أن يستخلص كل شيء من تطور الفكر، أى من قوانين الفكر، متناسيا أن «التصور هو ما يتصوره العقل»، وأن موضوع التصور يسبق التصور نفسه، وأن الذات المتصورة تتعالى عليه، ولا يمكن أن تؤخذ قوانين الفكر إذن على أنها «قوانين الروح بإعتبارها كلا[٢٥]»

ولكى تعرف الذات الأشياء فى واقعها الحى، فلابد أن تتجاوز نفسها وأن تضع نفسها فى الموضوع «عن طريق القوة الأخلاقية التى تستمدها من الحب المخلص.» (جـ ١ ص ٢٧٢) وهكذا يتسع نطاق الحياة التى تحياها الذات عن طريق حياة أخرى وتكتسب «معرفة حية» ليست منسلخة عن الواقع، وإنما متغلغلة ومندمجة فيه. ولما كانت هذه «المعرفة الحية» باطنة ومباشرة فإنها تختلف عن المعرفة غير المباشرة كما تختلف معرفة الرجل البصير بالضوء عن معرفة الأكمه* بقوانين الضوء. (جـ ١ ص ٢٧٩).

وليس من الممكن أن تدخل «الحقيقة الحية» وخاصة «الحقيقة الالهية» فى إطار الفهم المنطقى (جـ ٢ ص ٢٤٧) لأنها من موضوعات الايمان، لا بمعنى أنها يقين ذاتى، ولكن بمعنى أنها من المعطيات المباشرة (جـ ١ ص ٢٧٩ ـ ص ٢٨٢). وعلى الرغم من أن الايمان يتجاوز المنطق فإنه لا يناقض العقل (جـ ٢ ص ٢٤٧).

ومن الضرورى حقا أن تخضع تلك الثروة اللامتناهية من المعطيات التى يكتسبها الانسان عن طريق البصيرة النفاذة التى يتيحها الايمان ـ من الضرورى أن تخضع تلك الثروة لتحليل العقل (جـ ١ ص ٢٨٢). ولا وجود «لاكتمال العقل» فى كيان واحد إلا حيث يتم الانسجام بين الايمان والعقل. (جـ ١ ص ٢٧٩ ص ٣٢٧).. ومن الواضح أن «خومياكوف» يعنى الحدس حينما يستعمل كلمة «الايمان». والحدس هو ملكة الادراك المباشر للواقع الحى الفعلى، وللأشياء فى ذاتها. وقد إستخدمت كلمة

---

(٢٥) يفسر خومياكوف ـ كغيره من الفلاسفة ـ مذهب هيجل بأنه المذهب المنطقى الشامل المجرد، والواقع أن فلسفة هيجل عبارة عن مذهب واقعى مثالى عينى (أنظر كتاب أ. إليين «فلسفة هيجل بإعتبارها نظرية عينية عن الله والانسان»، سنة ١٩١٧) ومهما يكن من أمر فإن المصطلحات الهيجلية لا تدل على أنه كان على وعى كاف بالحقائق العينية، وبالتالى لم يكن يقدر بعض جوانب الواقع حق قدرها كالقوة، والوجود الفردى الشخصى الذى يتجاوز الزمان.. إلخ.

* الأكمه: هو الرجل الذى ولد أعمى. (المترجم)

«الايمان» بهذا المعنى فى الفلسفة الألمانية على يد «جاكوبى» Jacobi قبل أن يستخدمها «خومياكوف»، كما إستعملها من بعده فى الفلسفة الروسية «فلاديمير سولوفييف».

والمعرفة الحية هى التى تتيح لنا التعرف على ما يكمن وراء أساس الوجود ونعنى به القوة. وتحقق هذه القوة نفسها فى المستويات الأدنى من الواقع فى صورة العمليات المادية، وفى المستويات العليا، وفى العالم الروحى تتبدى القوة فى صورة الارادة الحرة مشتبكة بالعقل. وليس من الممكن إدراك القوة عن طريق العقل لأنها ليست «موضوعا»، وإنما تنتمى إلى المجال السابق على الموضوعية pre - objective جـ ١ ص ٢٧٦ ـ ٣٢٥ ـ ٣٤٧).

والانسان كائن متناه وهب الارادة العاقلة والحرية الأخلاقية، والحرية معناها حرية الاختيار بين حب الله وبين حب الذات، أو بعبارة أخرى بين الرشد والضلال. وهذا الاختيار يحدد العلاقة النهائية بين العقل المتناهى وبين مصدره السرمدى وهو الله. غير أن العالم كله بما يحتويه من عقول متناهية، والخلق كله فى حالة الخطيئة إما بالفعل أو بالامكان، ولا نجاة للخلق إلا فى إنعدام الغواية، وعن طريق الفضل الآلهى (جـ ٢ ص ٢١٦). وما دام المخلوق قد قارف الاثم فهو خاضع للقانون «بيد أن الله قد هبط إلى المخلوق وهداه إلى طريق الحرية والخلاص من الخطيئة»: ودخل العملية التاريخية على صورة «الاله ـ الانسان». وأصبح «فى المسيح كائنا محدودا إستطاع بقوة إرادته الانسانية وحدها أن يحقق تمام الرشد الالهى.» ولهذا السبب كان «الله ـ الانسان» أو السيد المسيح هو الحكم الأعلى على المخلوق الخاطىء، وكان هو الحامل لعدل الأب الأبدى، وهو الذى أيقظ فى الانسان شعوره التام بذنبه، ولكنه فى الوقت نفسه هو «حب الأب اللامتناهى» «فهو يتحد مع كل مخلوق لا ينكره» (جـ ٢ ص ٢١٦)، وكل من ينيب إليه، ويحب حقيقته، يضمه إلى جسده، أى إلى الكنيسة.

هذه الأوضاع العامة تحتوى على بذور مذهب ميتافيزيقى توسعت فيه الفلسفة الروسية بالتفصيل فيما بعد، ولم يفعل «خومياكوف» أكثر من الاشارة إلى المبادىء الرئيسية لهذا المذهب، ولكن ما أن يبدأ المرء بها حتى يصبح من اليسّير عليه أن يدرك ماهية آرائه عن الكنيسة، وهى الآراء التى تؤلف أقيم أجزاء تأملاته الفلسفية واللاهوتية.. وقد عالج تصور الكنيسة على أنه «كل عضو حقيقى» أو جسد يقع منه السيد المسيح موقع الرأس، وهؤلاء الذين يحبون المسيح والحقيقة الالهية ينتسبون

إلى الكنيسة ويصبحون أعضاء فى جسد المسيح، وفى الكنيسة يجدون حياة جديدة، أكثر امتلاء وكمالا من الحياة التى كانوا يحيونها بمعزل عنها. وينبغى أن نتذكر لكى نفهم هذه الحقيقة - أن الكنيسة عبارة عن كل عضوى نفخ فيها الله من روحه. «وذرة الرمل لا تتلقى حياة جديدة من الكوم الذى تراكمت فوقه بفعل المصادفة». «بيد أن كل جزء من المادة يتمثله الجسم الحى يصبح جزءا من الكائن العضوى ويتلقى منه حياة جديدة ومعنى جديدا، وهذه هى حالة الانسان بالنسبة للكنيسة التى هى جسد المسيح.. وهذا الجسد أساسه العضوى هو الحب. «ولقد أنقذ المسيح الجنس البشرى لا عن طريق فدائه الذى كفر عن الخطيئة atoning sacrifice فحسب، وإنما لأنه بقبوله للشخص الآثم الذى يحبه وضمه إلى جسده، يتحد به باطنيا، ويسمح له بمشاركته فى كماله (جـ ٢ ص ١١٢ - ص ٢١٧).

ولما كان المؤمنون جميعا يشتركون فى حبهم للمسيح باعتباره حاملا للحقيقة الكاملة والرشد الالهى، فإن الكنيسة تصبح فى هذه الحالة «وحدة» بين عدد كبير من الأشخاص، ولكنها وحدة يحتفظ فيها كل مؤمن بحريته الفردية. وليس هذا ممكنا إلا لأن هذه الوحدة قائمة على الحب المنزه عن الغرض، الخالى من الأنانية وحب الذات. وهؤلاء الذين يحبون المسيح وكنيسته ينصرفون عن تضليل أنفسهم، ويزهدون فى كل ادعاء وغرور، ويكتسبون تلك الرؤية العقلية للايمان التى تكشف لنا عن معنى حقائق الوحى العظيمة.

والاتحاد العاشق بالكنيسة شرط ضرورى لفهم حقائق الايمان، لأن الحقيقة الكاملة تنتمى إلى «الكنيسة وحدها باعتبارها كلا واحدا».«والجهل والخطيئة هما النصيب المحتوم لكل شخص يؤخذ على حدة، وتمام الفهم والقدسية التى لا تشوبها شائبة ينتسبان الى الوحدة المؤلفة من أعضاء الكنيسة جميعا.» (جـ ٢ ص ٥٨).

هذا هو جانب المفارقة فى تفكير «خومياكوف»، ولكنه أيضا النتيجة الحقيقة التى وصل اليها. ويجب أن نبدأ بأن نحب من أعماق قلوبنا اكتمال الحقيقة، وصواب المسيح والكنيسة، وحينئذ تتفتح عيوننا، ونملك العقل فى تمامه، ذلك العقل الذى يحيط بالمبادىء التى تتجاوز العقل وبعلاقاتها مع الجوانب العقلية من الوجود. ويحتفظ للمؤمن بحريته لأنه يجد نفسه فى الكنيسة.. وهو لا يجد نفسه فى عجزها الذى يتولد عن عزلتها الروحية، بل فى قوتها الناشئة عن الاتحاد الروحى الشامل مع إخوانه من البشر ومع منقذه. وفى الكنيسة يجد نفسه فى كمالها أو بالأحرى يجد فيها ما هو كامل فى نفسه وهو الالهام الالهى الذى يتبخر دائما فى الدنس المشين لكل

حياة شخصية منعزلة. وهذا التطهر يتم عن طريق القوة القاهرة التى تنبع من حب المسيحيين المتبادل للسيد المسيح، لأن هذا الحب هو «روح القدس» نفسه (جـ ٢ـ ص ١١١).

وليس الخضوع لسلطة خارجية هو المبدأ الأساسى للكنيسة، بل فكرة السوبورنوست، والسوبرنوست هو الاتحاد الحر بين أعضاء الكنيسة نتيجة لفهمهم المشترك للحقيقة وعثورهم على الخلاص معا، وهو إتحاد قائم على حبهم الجامع للمسيح والرشد الالهى. (جـ ٢ ص ٥٩ـ١٩٢، جـ ١ ص ٨٣). «والمسيحية ليست شيئا آخر غير الحرية فى المسيح» (جـ ٢ ـ ص ١٩٢)، وهؤلاء الذين يحبون حقيقة الله ويجدونها فى المسيح وكنيسته يقبلونها فى حرية وغبطة، والله هو «الحرية» للكائنات الطاهرة، وهو «القانون» للانسان الجامد الذى لا يولد ولادة جديدة .. هو «الضرورة» للأبالسة وحدهم. (جـ ٢ ص ٢١٢). ومن الواضح إذن أن صلتنا الحقيقية بالكنيسة يجب أن تكون حرة: «وفى المسائل التى تتعلق بالايمان تكون الوحدة الناشئة عن الارغام كذبة، والطاعة الاجبارية موتا». (جـ ٢ـص ١٩٢).

ويقضى مبدأ السوبورنوست ألا يكون الحامل المطلق للحقيقة فى الكنيسة هو البطريرك صاحب السلطة العليا، أو الكهنة أو المجلس المسكونى، بل الكنيسة ككل. ويقول «خومياكوف»: «لقد وجدت مجالس تدعو إلى الهرطقة مثل تلك المجالس التى وضعت العقيدة شبه الآرية، وهى لا تختلف من الوجهة الخارجية أى إختلاف عن المجالس المسكونية ـ ولكن لماذا رفضت؟ لسبب واحد وهو أن القرارات التى اتخذتها لم يعترف بها المؤمنون جميعا على أنها صوت الكنيسة. ويشير «خومياكوف» هنا إلى الرسالة التى بعث بها البطاركة الشرقيون إلى البابا بيوس التاسع (١٨٤٨) وجاء فيها:«إن الحقيقة التى لا تقهر واليقين الذى لا يتزعزع للعقيدة المسيحية لا يعتمد على مناصب الكنيسة، وإنما يحافظ عليه مجموع الناس الذين يؤلفون الكنيسة التى هى جسد المسيح».(خطاب إلى بالمر ـ ١١ أكتوبر سنة ١٨٥٠ ـ جـ ٢ ص ٣٦٣).

وعندما يستخدم «خومياكوف» كلمة «الكنيسة» فإنه يعنى بذلك الكنيسة الأرثوذكسية.. ولما كانت الكنيسة هى جسد المسيح، فلا بد أن تكون «واحدة» وقد افترقت الكاثوليكية والبروتستانتية عن المبادىء الأساسية للكنيسة، لا عن طريق التشويهات التى أدخلها بعض الأفراد عليها، وإنما افترقت من ناحية المبدأ، ولهذا فإن «خومياكوف» لا يطلق لفظ «الكنيسة» عليها، وإنما يتحدث عن النزعات الرومانية والبابوية واللاتينية والبروتستانتية.. إلخ. ولكن ليس معنى ذلك أنه يعتقد أن الكنيسة الأرثوذكسية قد حققت كل الحقيقة على الأرض، وهكذا يتحدث مثلا عن ميل رجال الدين إلى «الاستبداد الروحى»، وهو يشعر بالغبطة لأن الكنيسة الأرثوذكسية تحتفظ

فى أعماقها بالمثل الأعلى الحقيقى، ولكنه يقول: «وفى الواقع لم توجدْ أمة واحدة، أو دولة واحدة، أو بلد فى العالم كله» قد حقق مبادىء المسيحية تحقيقا كاملا (جـ ١ ـ ص ٢١٢).

ويفند «خومياكوف» فى عناية بالغة الاتهامات الزائفة التى توجه ضد الكنيسة الأرثوذكسية. فهو يثبت مثلا أن الكنيسة الروسية لا يرأسها الامبراطور ويقول: من الحق أن هذا التعبير «رئيس الكنيسة المحلية» قد استخدم فى قوانين الامبراطور، ولكن بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن المعنى الذى يفسر به فى البلاد الأخرى(جـ ٢، ص ٣٥١). وليس للامبراطور الروسى أية حقوق كهنوتية، وليس له أن يدعى العصمة، أو «أية سلطة فى مسائل الايمان أو حتى فى نظام الكنيسة». وهو يوقع قرارات المجمع المقدسHoly Synod ،بيد أن الحق فى إعلان القوانين ووضعها موضع التنفيذ ليس هو نفسه حق صياغة القوانين الكنيسة، فللقيصر نفوذ فيما يختص بتعيين الأساقفة وأعضاء المجمع، ولكن ينبغى ملاحظة أن هذا الاعتماد على القوة الدنيوية له نظائره فى كثير من البلاد الكاثوليكية، بل إنه فى بعض البلاد البروتستانتية أشد وضوحا (جـ ٢ ـ ص ٣٦ ـ ٣٨ ـ ٢٠٨).

وعلى الرغم من أن «خومياكوف» يعتبر الكنيسة الأرثوذكسية هى الكنيسة الحقيقية الوحيدة، فإنه لم يكن متعصبا بحال من الأحوال، فلم يكن يعتقد مثلا أن «الخلاص لا يمكن أن يتم خارج الكنيسة» extra ecclesiam nulla salus بمعنى أن كل كاثوليكى رومانى، وبروتستانتى، ويهودى وبوذى...... إلخ. قد كتب عليه الهلاك «فإن الروابط الخفية التى توجد بين الكنيسة الأرضية وباقى الجنس البشرى لم تكشف لأعيننا، ومن ثم ليس لنا الحق أو الميل إلى افتراض أن كل من يبقى خارج الكنيسة الظاهرة سيلقى أقسى أنواع العذاب، خاصة وأن مثل هذا الافتراض يناقض الرحمة الالهية» (جـ ٢ ـ ص ٢٢٠). «وفى اعترافنا بالتعميد كبداية لجميع الشعائر الأخرى لا نرفض الشعائر الستة الباقية» ولكن هناك بالاضافة إلى السر السابع شعائر أخرى متعددة، فكل عمل يحدوه الايمان والأمل والحب إنما توحى به روح الله ويهيب بالنعمة الالهية الخفية.» (جـ٢ - ص١٤). «وكل من يحب الحقيقة والرشاد، ويحمى الضعيف من بطش القوى، وكل من يحارب الفساد والاضطهاد والاستعباد.. كل من يفعل ذلك يعد مسيحيا إلى حد ما، وكل من يبذل قصارى جهده لتحسين حياة الكادحين، ويعمل على تجميل المصير التعس للطبقات التى يطحنها الفقر.. ذلك الذى يفعل هذا كله مسيحى ولو إلى حد محدود». «ولا يمكن للانسان أن ينجو بمعزل عن المسيح وعن حب المسيح، ولكن الذى نعنيه هنا ليس هو المظهر التاريخى للمسيح

ـ كما يقول الله نفسه (جـ ٢ط ـ ص ١٦٠ ـ ٢٢٠). وكل من يتفوه بكلمة ضد ابـن الانسان، ستغفر له، ولكن من يتفوه بكلمة ضد «روح القدس» لن تغفر لـه فى هـذا العالم، أو فى العالم الآخر» (متى ـ إصحاح ١٢ ـ فقرة ٣٢) «والمسيح ليس حقيقة واقعة فحسب، ولكنه قانون، إنه الفكرة وقد تحققت،·ومن ثم فإن إنسانا لم يسمع عن المسيح الذى صلب فى بيت المقدس قد يكون رغـم ذلك عـابدا لمـاهية مخلصـنا وهو لا يعرف له اسما ولا يستطيع أن يبارك اسمه الالهى. وكل من يحـب الصـلاح يحب المسيح، ومن يتفتح قلبه للحب والمشاركة الوجدانية يعد تلميذه وإن لم يـكن يعرف هو نفسه ذلك. وجميع الطوائف المسيحية تضم رجالا يبجلون بحياتهم كلهـا وبأفكارهم وألفاظهم وأفعالهم ذلك الذى مات من أجل أشقائه المجرمين وذلك رغـم عقائدهم الخاطئة (فهى فى معظمها موروثة).. وكلهم سواء منهم الوثنى أو الـطائفى يعيشون فى الظلام، ولكنهم يرون فى هذا الظلام بصيصا خافتا من النور الالهى الذى يصل إليهم بطرق شتى.» (جـ ٢ ص ٢٢١).

ويتخذ «خومياكوف» مبدأ «السوبورنوست» نقطة بداية فى نقده للمذهب الكاثوليكى الرومانى والمذهب البروتستانتى، ويعنى بهذا المبدأ مزيجا من الوحدة والحرية على أساس حب الله والحقيقة والحب المتبادل بين هؤلاء الـذين يحبـون الله. فهـو فى الكاثوليكية يجد الوحدة ولا يجد الحرية، وفى البروتستانتية يجد الحرية بينما لايجـد الوحدة.. وفى هذين المذهبين لا تتحقق غير وحدة ظاهرية وحرية ظاهرة فحسب.

وللنزعة الشكلية القانونية، والنزعة العقلية المنطقية اللتين تتميز بهمـا الـكنيسة الكاثوليكية الرومانية جذورهما فى الدولة الرومانية. وقد تطورت فيها هذه السمات أكثر من أى وقت آخر عندما أدخلت الكنيسة الغربية فى العقيدة النيقوية (أو قانون الايمان النيقوى) كلمة «الابن» فأصبح القانون هكذا: الـروح القـدس المنبثـق مـن الآب «والابن» دون موافقة الكنيسة الشرقية. مثل هذا التغيير المتعسف للعقيدة تعبير عن الغرور والافتقار إلى الشعور بالحب نحو إخواننا فى الايمان. ولكى لا يبدو الأمر على أنه إنقسام فى الكنيسة، أجبر المذهب الرومانى على إدعاء العصمة المطلقة لأسـقف روما. «وعلى هذا النحو إنفصلت الكاثوليكية عن الكنيسة ككل، وأصـبحت منـظمة قائمة على السلطة الخارجية، وأصبحت وحدتها شبيهة بوحدة الـدولة: ولـم تعـد متجاوزة للعقل بل عقلية، وشكلية قانونية. وأدت النزعة العقلية إلى إقامة ميزان مـن الحقوق والواجبات بين الله والانسان، بحيث توزن الحسنات والسـيئات، والأعمـال الصالحة والأعمال الطالحة فى كفتى الميزان، واعتنقت فكرة تحويل سيئات الانسان أو حسناته إلى شخص آخر، وجعلت تبادل الحسنات أمرا مشروعا، وباختصار أدخل فى محراب الايمان نظام البنوك. بل إن المذهب الرومانى الكاثوليكى يـريد أن يحيـل شعائر القربان المقدس إلى مسألة عقلية، ويفسر الفعل الروحى تفسيرا ماديا صرفـا،

ويحط من شأن الشعائر المقدسة حتى تصبح فى نظره ضربا من المعجزة الذرية. أما الكنيسة الارثوذكسية فليس لديها نظرية ميتافيزيقية عن إستحالة المادة - أى القربان - إلى لحم المسيح ودمه، ولا حاجة بها إلى مثل هذه النظرية. والمسيح هو رب العناصر وفى قدرته أن يجعل كل شيء دون تغيير فى جوهره الطبيعى يستحيل إلى «جسده» - وجسد المسيح فى القربان المقدس ليس جسدا طبيعيا.»

وتؤدى النزعة العقلية فى المذهب اللكاثوليكى التى تقيم الوحدة بغير الحرية إلى شكل آخر من أشكال النزعة العقلية كرد فعل لها، وهذا الشكل الآخر هو البروتستانتية التى تحقق الحرية بغير الوحدة. والكتاب المقدس الذى يخلو فى حد ذاته من الحياة.. يفسره كل مؤمن تفسيرا شخصيا، وهذا هو أساس الحياة الدينية عند البروتستانت؛ ولهذا السبب يفتقر البروتستانت إلى تلك الرصانة أو اليقين الكامل عن امتلاكهم كلمة الله التى لايمنحها إلا الايمان وحده.. وهم يعلقون أهمية كبيرة أيضا على تفسير الكتاب المقدس تفسيرا تاريخيا. فمثلا تراهم يهتمون إهتماما بالغا بما إذا كان «بولس» هو الذى كتب الرسالة إلى الرومان أم لا، وهذا معناه أن البروتستانتية تعتبر الأسفار المنزلة سلطة معصومة، وفى الوقت نفسه تعدها سلطة خارجية عن الانسان.

أما موقف الكنيسة الأرثوذكسية من الكتاب المقدس فمختلف، فهى تنظر إليه على أنه شهادتها الخاصة، وتعتبره حقيقة داخلية فى حياتها الخاصة. «فلنفترض أنه قد ثبت اليوم أن الرسالة إلى الرومان لم يكتبها «بولس» فمن الممكن فى هذه الحالة أن تقول الكنيسة إن هذه الرسالة صدرت عنى «وفى اليوم التالى سوف تقرأ الرسالة بصوت عال فى جميع الكنائس كما كان الحال من قبل، وسوف يستمع إليها المسيحيون بذلك الأهتمام المغتبط للايمان، فنحن نعرف من هو وحده الذى لاترقى إلى شهادته الشك.»

ويرى «خومياكوف» فى رفض البروتستانت لاقامة الصلاة على الميت، وتقديس القديسين وتقدير الأعمال الصالحة - يرى فى هذا الرفض تعبيرا عن النزعة العقلية النفعية التى تعْجز عن رؤية الكل العضوى الذى تتألف منه الكنيسة الظاهرة والخفية.

ويعتقد «خومياكوف» أن عيوب الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية نابعة عن المنبع النفسى ذاته ألا وهو الخوف.. خوف بعض الناس من أن تفقد الكنيسة وحدتها أو خوف البعض الآخر من أن يفقدوا حريتهم. وكلا الفريقين يفكر فى الأمور السماوية تفكيرا أرضيا. «ولامفر من حدوث التصدع إذا لم تكن هناك قوة

مركزية تحسم الأمر ف مسائل العقيدة» هذا مايقوله الكاثوليكى الرومانى، ولامفر من الاستعباد الفكرى إذا اعتقد كل إنسان أنه ينبغى عليه أن يظل متفقا مع الآخرين. وهذا مايقوله البروتستانت.»

ويصف «خومياكوف» الأختلاف بين المذاهب المسيحية الثلاثة كالآتى:

تسمع ف أوربا ثلاثة أصوات أشد وضوحا من غيرها:

تقول روما : «أطيعوا وصدقوا عقائدى».

وتقول البروتستانتية: «كونوا أحرارا وحاولوا أن تبدعوا ضربا من الايمان لأنفسكم».

وتنادى الكنيسة المؤمنين قائلة: «فليحب أحدنا الآخر حتى نصل كرجل واحد إلى الآب والابن والروح القدس».

ولعل أقيم ماف كتابات «خومياكوف» الدينية والفلسفية هو إلحاحه على الاتحاد الذى لاتنفصم عراه بين الحب والحرية. فالمسيحية هى دين الحب، ومن ثم فهى تفترض الحرية سلفا. وعقائد الكنيسة مصونة لاتنتهك كما هو واضح لكل من يفهم أحوال الحياة الكنسية، غير أن «خومياكوف» يبحث ف حرية عن سبل جديدة ف المسائل التى تتعلق بالرأى. وهو يقول ف رسالة بعث بها إلى «أكساكوف»: «إننى أسمح لنفسى غالبا بمخالفة الآراء المزعومة للكنيسة.» فليس غريبا أن تسميه صحيفة «أخبار موسكو» الرجعية بعد وفاته بقليل «معلما للهرطقة».

وترتبط آراء خومياكوف ف التطور التاريخى للجنس البشرى وف الحياة الاجتماعية ارتباطا وثيقا بفلسفته الدينية، وف كتابه «مذكرات عن التاريخ العالمى» (سميراميس) يرجع العملية التاريخية كلها إلى الصراع بين مبدأين: المبدأ الآرى، والمبدأ الكوشى (وموطنه أثيوبيا) هو الخضوع للمادة، وللضرورة العضوية التى تحدد منتجاتها وفقا للقوانين المنطقية المحتومة. والمبدأ الآرى ف الدين هو التوحيد الأسمى، — والمسيحية أعلى أشكاله. أما المبدأ الكوشى ف الدين فهو وحدة الوجود الخالية من ألوهية محددة تحديدا أخلاقيا. والصراع بين هذين المبدأين ف التاريخ هو الصراع بين الحرية والضرورة.

وقد عاق تحقيق المثل العليا المسيحية ف التطور التاريخى لأوربا الغربية ماأصاب تلك المثل من تشويه عقلى وماتتصف به شعوب أوربا الغربية من غرور خادع. وقد تلقت روسيا المسيحية من بيزنطة، وكانت المسيحية على صفائها وشمولها خالية من التحيز إلى العقل. وإن تواضع الشعب الروسى وتقواه وحبه لمثل التقديس الأعلى، وغرامه بالتنظيم المشترك على هيئة «مجتمع» القرية (كوميون) Commune و«الآرتل» artel والقائم على أساس من واجب المعونة المتبادلة.. كل هذا يؤذن بأن روسيا

سوف تقطع شوطا أبعد من أوربا فى تحقيق العدالة الاجتماعية، وأنها سوف تجد على وجه الخصوص وسائل للتوفيق بين مصالح رأس المال ومصالح العمال.

ويعلق «خومياكوف» قيمة عظمى على مجتمع القرية الروسية أو مايسمى بـ«الميـر» وعلى اجتماعاته التى يعقدها والقرارات التى يتخذها بالاجماع، وعدالته التقليـدية التى تتمشى مع العرف والضمير والحقيقة الباطنة.

و«الآرتل» فى الحياة الصناعية الروسية هو مايوازى مجمع القرية. ويعرف القانون الآرتل، بأنه شركة تكونت للقيام بعمل ما أو حرفة على يد أعضـائها مـن العمـال بمصاريف مشتركة، ومسئولية متضامنة (١٠ ـ ١) ويعتقد «سامارين» Samarin أحـد أتباع «خومياكوف» أن الحياة الأجتماعية الروسية هى تجسيد لمبدأ السوبورنوست.

ولقد كان النظام الأرستقراطى الذى ساد بعض الأمم المحبة للحروب غريبا علـى السلافيين وهم شعب زراعى كما يقول خومياكوف. «وسنظل دائما ديموقراطيين نؤيد المثل العليا الانسانية الخالصة، وندع كل قبيلة تعيش وتتطور فى سلام وفقا لطريقتها الخاصة». ويبغض خومياكوف « العبودية» أكثر من أى شيء آخر. وإنحطاط الأخلاق هو العقوبة الرئيسية لنظام الاستعباد. وصاحب العبيد هو دائما أكثـر إنحـطاطا فى الخلق من العبد الذى يملكه إذا تحدثنا حديثا نسبيا، وقد يكون المسـيحى عبـدا، ولكن ينبغى ألايكون مالكا للعبيد.» ويشير خومياكوف فى هذه الفقرة إلى السـخرة فى روسيا، وإلى أشياء أخرى، وهو يلح على ضرورة إلغائها (تم هذا الالغاء بعـد سـت سنوات أى فى سنة ١٨٦١).

ويندد «خومياكوف» بمثالب الحياة الروسية تنديدا قاسيا، وهو فى هذا يختلف عن «كيريفسكى» و«ك. أسكاكوف» اللذين يمران عليها مر الكرام. وفى بداية حرب القـرم (التى دخلتها روسيا ضد تركيا وفرنسا وإنجلترا من سنة ١٨٥٤ إلى سـنة ١٨٥٥) حمل «خومياكوف» حملة شعواء وكأنه نبى ملهم على روسيا فى ذلك العهد (أى قبـل الاصلاحات الكبرى التى قام بها الاسكندر الثانى) ودعاها إلى التكفير عن سيئاتها.

وقد فشلت أوربا الغربية فقى تحقيق المثل المسيحى الأعلى فى إكتمـال الحيـاة إكتمالا يجعل منها وحدة؛ وذلك بغلوها فى المعرفة المنطقية والنزعة العقليـة. ولـم تنجح روسيا حتى الآن فى تحقيق هذا المثل الأعلى؛ لأنه من طبع الحقيقة الـكاملة الشاملة أن تتطور تطورا بطيئا، ولأن الشعب الروسى لم يمنح المعرفة المنطقية غيـر نصيب ضئيل من إهتمامه، وهذه المعرفة الأخيرة يجب أن تمتزج بفهم للواقع يتجاوز حدود المنطق. ومهما يكن من أمر فإن «خومياكوف» يؤمن برسالة الشـعب الـروسى

العظمى حينما ينتهى به الأمر إلى إدراك «القوى الـروحية والمبـادىء القـائمة فى أساس روسيا الأرثوذكسية المقدسة» إدراكا تاما ويحاول التعبير عنها. ويقـول: «إن روسيا مطالبة بالوقوف فى مقدمة الثقافة العالمية. والتاريخ يمنحها هذا الحـق لمـا تتصف به مبادؤها الهادية من شمول وإحاطة. ومثل هذا الحق الذى يمنح لشعب من الشعوب يفرض واجبا على كل فرد من أفرادها. «ورسالة روسيا المثالية ليست فى أن تصبح أغنى الدول أو أقواها وإنما فى أن تصبح «بين المجتمعات الانسانية جميعـا أكثرها مسيحية».

وعلى الرغم من موقف كل من «خومياكوف» و«كيريفسكى» النقدى تجـاه أوربـا الغربية، فإنها ظلت بالنسبة إليهما موئلا للقيم الروحية، ويصفها «خومياكوف» فى أحد أشعاره بأنها «أرض المعجزات المقدسة». وكان مغرما غراما خـاصا بـانجلترا، إذ يعتقد أن أفضل ما فى حياتها الاجتماعية والسياسية راجع إلى التوازن السليم بيـن النزعة التحررية liberalism والنزعة المحافظة conservatism. والمحـافظون يـؤازرون القوة العضوية فى الحياة القومية التى تتطور من منابعها الأصلية، بينما يقف الأحرار إلى جانب القوة الشخصية الفردية، ويؤيدون العقل النقدى التحليلى. والتوازن بيـن هاتين القوتين فى إنجلترا لم يتحطم بعد؛ لأن كل متحرر (ليبرالى) هـو محـافظ فى قرارة نفسه إلى حد ما لأنه انجليزى. «وفى انجلترا، كما هى الحال فى روسيا، احتفظ الشعب بدينه لأنه يرتاب فى العقل التحليـلى، بيـد أن الشـكية أو الأرتيـابية البروتستانتية تحاول الاخلال بهذا التوازن بين القوى العضوية والقـوى التحليليـة، وهذا خطر يهدد انجلترا فى المستقبل. أما فى روسيا فقد اختل التوازن بيـن هـذه القوى نتيجة للاصلاحات المتسرعة التى أدخلها بطرس الأكبر».

ويتعاطف «خومياكوف» تعاطفا صادقا مع الأجناس السلافية الأخرى لأنه يـراها تميل بطبيعتها إلى التنظيم الديموقراطى المشترك. وهو يأمل فى أن يـؤلف جميـع السلافيين إتحادا وطيد الأركان، بعد أن يتم تحريرهم بمعونة روسيا.

ولعل أقيم الأفكار التى نادى بها «خومياكوف» وأخصـبها هـى تصـوره عـن «السوبورنوست». و«السوبورنوست» معناه مزيج من الحرية والوحدة بين كثيـر مـن الأشخاص قائم على أساس حبهم المشترك للقيم المطلقة نفسها. وهذه الفكرة يمكن أن تطبق على كثير من المشكلات العويصة فى الحيـاة الاجتمـاعية. وقـد أشـار «خومياكوف» بتطبيقها على الكنيسة والكوميون، وفى تحليله لماهية المسـيحية أبـرز الصلة التى لاتنفصم بين الحب والحرية.. فالمسيحية دين الحب، وبالتالى فهى دين الحرية.

ويقتضى الفهم الكامل للأرتباط بين الحب والحرية نظاما ميتافيزيقيا كاملا، ونظرية عن البنية الأنطولوجية (الوجودية) للشخصية والعالم، وعن المثل الأعلى النهائلأ، وعن الصلة بين الله والعالم.. وهلم جرا. ولم يتوسع «خومياكوف» فى هذه النظريات.. بل قام بهذا العمل فيما بعد «فلاديمير سولوفييف» الذى يمكن أعتباره أول مفكر روسى خلق مذهبا أصيلا فى الفلسفة[٢٦].

٣ ـ ك. اكساكوف ـ وى. سامارين

Y-Samarin - K. Aksakov

يجدر بنا بعد هذا العرض لنظريات «إيفان كيريفسكى» و «خومياكوف» الفلسفية، أن نذكر شيئا عن «ك. أكساكوف» و «يورى سامارين» لنعطى القارىء فكرة عن الآراء السياسية لأصحاب النزعة السلافية من القدماء.

كان «قسطنطين أكساكوف» إبنا لسرجى تيموفيفتش أكساكوف مؤلف الكتاب الشهير (تاريخ العائلة)[٢٧]، ولد فى ٢٩ مارس ١٨١٧ وتوفى فى ٧ ديسمبر سنة ١٨٦٠، وأنفق السنوات التسع الأولى من حياته فى ضيعة «أكساكوف» بالريف، وهو المكان الذى نجد وصفه فى «تاريخ العائلة» تحت اسم «باجروفو»، وعاش بعد عام ١٨٢٦ معظم حياته فى موسكو مع والديه اللذين كان يحبهما حبا جما، لاسيما والده. وأصبح فيما بين عام ١٨٣٢ وعام ١٨٣٥ طالبا بكلية الآداب فى جامعة موسكو. وأنضم من سنة ١٨٣٣ إلى سنة ١٨٤٠ إلى «حلقة ستانكفتش» التى نبعت منها «النزعة الغربية»، وقد تأثر بكل من «ستانكفتش» Stankevich و «بلنسكى» Belinsky، تأثرا كبيرا، ودرس الفلسفة الألمانية وخاصة «هيجل» فى حماس شديد، وبعد وفاة

(٢٦) راجع عن خومياكوف: ف زافيتنفتش: «أ. س خومياكوف»، مجلدين سنة ١٩٠٣، ١٩١٣؛ س. سكوبتوسوفا: «أ. خومياكوف» باريس مطبعة الشبان المسيحية سنة ١٩٢٩؛ ن. زرونوف: «ثلاثة أنبياء روسيون»: «خومياكوف، دوستويفسكى، وسولوفييف»-١٩٣٧. أ. جراتيو: «أ. س. خومياكوف وحركة النزعة السلافية»- باريس ١٩٣٩ (بالفرنسية) ب.بارون»، لاهوتى علمانى أرثوذكسى روسى فى القرن ١٩، «الكساى. س خومياكوف» روما - المعهد الكنسى للدراسات الشرقية ١٩٤٠ -س. بولشاكوف، «مذهب وحدة الكنيسة فى مؤلفات خومياكوف مولر» - لندن١٩٤٦ - ن. برديائف، «أ. خومياكوف» (بالانجليزية).

(٢٧) ترجم «دف» Duff هذا الكتاب إلى الانجليزية بعنوان «الجنتلمان الروسى»، و «التلميذ الروسى» مطبعة كلارندون.

ستانكفتش اشتد أعضاء حلقته فى نقد الأحوال التى تعيش فيها روسيا، وأصبح «أكساكوف» صديقا حميما لـ «خومياكوف» و «كيريفسكى» و «سامارين» الذين كانوا أقرب إلى روحه، ولكنه انفصل عن بلنسكى. وكان «أكساكوف» من أصحاب المزاج المشتعل، صريحا، متعصبا لأفكاره. وذات يوم أنبأ «بلنسكى» أنه لن يزوره بعد ذلك نظرا لاختلاف آرائهما.. وكانت هذ القطيعة مؤلمة لكليهما، وقبل كل منهما الآخر والدموع تنحدر من مآقيهما، وافترقا إلى الأبد. ومما يجب أن يذكر أن «بلنسكى» كان هو الآخر من المتعصبين المتزمتين، وقد اعتاد أن يردد عن نفسه قوله: «إننى يهودى بطبعى، ولا أستطيع أن أكون صديقا للفلسطينين القدماء أعداء الاسرائيليين.»

وكان «ك. أكساكوف» أول من أنتعل الأحذية ذات الرقبة الطويلة، وأول من ارتدى القميص الروسى وأطلق لحية طويلة حبا فى الشعب الروسى وأساليبه، بيد أن البوليس أمره بإزالة هذه اللحية سنة ١٨٤٨.

ويضف «س. سولوفيف» مؤرخ روسيا الذى كان حاذقا فى تلخيص شخصيات الناس تلخيصا محددا – يصف ك. أكساكوف بقوله: «مخلوق قوىّ.. جهير الصوت، صريح طيب القلب موهوب، متبلد البديهة.» وكان أكساكوف رياضى البنية؛ ولهذا سماه «بوجودين» البتشينج Pecheneg (أى البدوى الذى يعيش فى الاستبس)، بيد أن شخصيته اتسمت حتى نهاية حياته بشىء من الطفولة والصبيانية، وكان أشبة بالفتاة العذراء يعيش مع والديه دائما، ويعبد أباه وتوفى «سرجى تيموفيفتش أكساكوف» فى ٣٠ أبريل سنة ١٨٥٩ فحزن عليه أبنه قسطنطين حتى أصابه مرض السل وقضى نحبه فى ٧ ديسمبر ١٨٦٠ بجزيرة «زانتى» فى أرخبيل اليونان.

وكان نشاط «أكساكوف» الأدبى والمدرسى متعدد الجوانب، فقد ترجم شيللر وجيته اللذين شغف بهما إعجابا لنزعتهما الانسانية، وكتب أشعارا فى الموضوعات الوطنية والسياسية. (له قصيدة فى الاشادة بحرية القول)، وألّف مسرحية («تحرير موسكو» سنة ١٦١٢) ومسرحية أخرى بعنوان «أولج فى القسطنطينية» وكوميديا بعنوان «الأمير لوبوفتسكى» سنة ١٨٥٦. وكتب أيضا عدة مقالات نقدية. ودرس التاريخ الروسى والفيلولوجيا (فقد اللغة). ونشر سنة ١٨٤٠ رسالته فى الماجستير عن «لومونوسوف فى تاريخ الأدب الروسى واللغة الروسية»، ومؤلفاته التاريخية الرئيسية هى: «عادت وتقاليد السلافيين القدماء عامة، والسلافيين الروسيين خاصة» (١٨٥٢)، و «محاربو الأمير فلاديمير الأبطال» الذى كتبه سنة ١٨٥٣، ولكنه نشر فيما بعد بسبب القيود التى فرضتها الرقابة، كما كتب مقالات عن «المبادىء الأساسية فى التاريخ الروسى».

ويعارض «ك. أكساكوف» فى مؤلفاته التاريخية الآراء التى ذهب إليها إيفرز Evers

و «س. سولوفيف» من أن الوحدة الاجتماعية كانت فى بداية التاريخ الروسى هى «جماعة تربطها أواصر القرابة» ويقول: ينبغى إلا نخلط بين القبيلة والأسرة؛ فقد تداخل تطور الحياة القبلية مع حياة الأسرة والدولة، والبنية الاجتماعية التى تميز السلافيين – وخاصة السلافيين الروس، تجمع جمعا قويا حياة الأسرة المتطورة، لا مع النظام القبلى أو الأبوى، بل مع النظام السياسى أو الجماعى communal القائم على إرادة الشعب. ونستطيع أن نلمس ذلك فى حالة السلافيين الروس فى طريقة تأسيس الدولة بدعوة الفارانچيين إلى تكوين مايسمى «الفيتشى» Veche (أى مجلس المدينة فى العصور الوسطى) والـ Zemski Sobors (أى المجلس العام للمقاطعات).

ويفرق الشعب الروسى فى نظر أكساكوف تفرقة حادة بين «الوطن» والدولة، «فالوطن» معناه «الكوميون» commune وهذا «الكوميون» يعيش وفقا للقانون الأخلاقى الباطنى، ويؤثر السلام، ويحافظ على تعاليم السيد المسيح. بيد أن قيام الشعوب المحاربة إلى جوارها أجبر الشعب على إنشاء الدولة؛ ولهذا الغرض دعا الروس الفارانچيين Varangians وفصلوا الوطن عن الدولة، وعهدوا بالقوة السياسية إلى الملك المنتخب. فالدولة تعيش طبقا للقانون الخارجى، وهى تضع القواعد الخارجية للسلوك، وتلجأ إلى القهر. وسيادة الحق الخارجى على الحق الداخلى من سمات أوربا الغربية حيث قامت الدولة نتيجة للغزو. أما فى روسيا فقد نشأت الدولة نتيجة لارادة الشعب الحرة حينما دعا الروس الفارانچيين.. ومن ثم تم الاتحاد فى روسيا بين «الوطن» والدولة، وللوطن صوت استشارى، وهو قوة «الرأى العام» غير أن القوة التى تتخذ القرارات النهائية هى سلطة الملك (مثل علاقة المجلس العام للمناطق بالقياصرة فى عهد موسكو). وأخلت إصلاحات بطرس الأكبر بهذا النظام المثالى، وقد بدأ أكساكوف بالثناء على بطرس الأكبر بوصفه محرر الروس من الانحصار القومى، ولكنه أبغض إصلاحاته فيما بعد (انظر مثلا قصيدته «إلى بطرس» فى سنة ١٨٨١)، برغم معارضته للانحصار القومى حتى ذلك الحين. وكان يعتقد أن الأمة الروسية أسمى من جميع الأمم الأخرى لأن المبادىء الانسانية الشاملة أكثر تقدما فيها، ولأنها تتميز «بالروح الانسانية المسيحية». أما الأمم الغربية فتعانى إما من إنحصارها القومى أو من «النزعة نحو مزج الأجناس» Cosmopolitanism كرد فعل ضد نزعة الانحصار القومى ونزعة مزج الأجناسْ إنكار للمبدأ القومى، وهذا خطأ أيضا.

وقد أضفى «أكساكوف» على التاريخ الروسى طابعا مثاليا يتجاوز جميع الحدود، وقال عنه إنه «اعتراف كلى» وأن «الانسان يستطيع أن يقرأه كما يقرأ حياة القديسين». ومن تواضع الشعب الروسى أنه يعزو كل أنتصاراته وأمجاده لا إلى

نفسه، وإنما إلى الله. فتراه يؤدّى شعائر خاصة وينظم مواكب لتمجيد الله، بل إنه يشيد الكنائس بدلا من أن يقيم التماثيل للأمة ورجالها الأمجاد. وقد كانت كراهية «أكساكوف» لأوربا الغربية حارة كحبه لروسيا. وبينما نجد أن «كيريفسكى» و «خومياكوف» يكشفان عن مساوىء المدنية الغربية إلا أنهما كانا يعترفان بما حققته من انتصارات، وكانا يحبان المدنية الغربية، ولكنهما ألحا على ضرورة تركيب العناصر القيمة فى كل من الروح الغربية والروح الروسية. أما «أكساكوف» فلم يكن يرى غير الجانب المظلم من المدنية الغربية بما ينطوى عليه من عنف وعداوة وإيمان خاطىء (الكاثوليكية والبروتستانتية..) والميل نحو المؤثرات المسرحية، و «الضعف».

وكان يعتقد أن أسس الأخلاق الرفيعة فى الحياة الروسية يجب أن تلتمس عند الفلاحين الذين لم تفسدهم المدنية، وعبر عن هذه الفكرة تعبيرا ناصعا فى ملهاته المسماة «الأمير لويوفتسكى». وهذا الأمير الذى يعيش دائما فى باريس والذى يعجب بالثقافة الأوربية الغربية يقرر العودة إلى ضيعته فى روسيا لكى يعمل على تنوير الفلاحين وإغداق «نعم المدنية عليهم». وهو يقول لاصدقائه مثلا: «إن الفلاح الروسى حينما يريد أن يحسن إلى متسوّل ينفحه «كوبكا» فى الطريق.. وهذا عمل ينقصه التهذيب، أما فى أوربا الغربية فإنهم ينظمون الحفلات الخيرية الراقصة وحفلات الموسيقى ثم يوزعون إيراداتها على المحتاجين.» ويعود الأمير إلى ضيعته الريفية فى روسيا، ويبدأ باستدعاء «الخولى» أنطون، ويتحدث إليه. ثم ينصحه فى معرض الحديث أن ينظم فى القرية حفلة راقصة خيرية ليجمع مبلغا صغيرا للفقراء. ويجيبه «أنطون» بأن الأموال تجمع للمحتاجين فى الكنيسة، وأن تنظيم حفلة راقصة معناه أن الأموال تدفع ابتغاء اللهو، لا ابتغاء مرضاة الله. وعندما يقترح الأمير أن يزود الفلاحين بأنواع الكتب المختلفة يجيب الخولى بأن الفلاحين يقرأون أحيانا كتبا دينية جيدة جدّا، بيد أن هذه الكتب قليلة فى القرية، فإذا ابتاع الأمير لهم هذا النوع من الكتب، كان ذلك نافعا لهم بكل تأكيد. ويهتم الأمير اهتماما خاصا بمعرفة كيف يعالج «اجتماع القرية» مسألة تجنيد أحد مواطنى القرية. وكان من المقترح فى الاجتماع أن يرسل شاب يتيم يدعى «آندريه» إلى الجيش، غير أن فلاحا ذا مكانة شفع له، قائلا: إن المجتمع يجب أن يحمى اليتيم ضد الظلم. وكان لأنطون الخولى أبناء كثيرون غير أن أهل القرية جميعا كانوا يحبون أنطون ولا يريدون أن يسببوا له حزنا.. ولم يلبث مجلس القرية أن وجد حلا أرضى الجميع وإن يكن عبئا ماليا على المجتمع، فقد قرر شراء شهادة الاعفاء بمبلغ ثمانمائة روبلا فضيا. و «أكساكوف» يحاول جاهدا أن يثبت أن للفلاحين نظرة أخلاقية دينية والفضل فى ذلك يرجع إلى المذهب الأرثوذكسى وأنهم يهدفون فى المسائل الاجتماعية إلى العدالة، محاولين

إرضاء مصالح الجماعة ككل، ومصلحة كل فرد من أعضائها.

وينتهي س. فنجروف S. Vengerov في دراسته لأكساكوف إلى هذه النتيجة، وهي أن الصفات التي امتدحها «أكساكوف» هذا المديح المجيد، وخلعها على الشعب الروسي يمكن أن توصف «بالغيرية الديموقراطية»، كما ذهب إلى أن «أكساكوف» كان داعية «للديموقراطية الصوفية».

وقد كان «ك. أكساكوف» معارضا لفكرة تحديد سلطة القيصر الأوتوقراطية، ولكنه كان في الوقت نفسه من دعاة الحرية «الروحية» للفرد. وقد قدم «أكساكوف» إلى الاسكندر الثاني بمناسبة اعتلائه العرش تقريرا بوساطة الكونت «بلودوف» عن «الحالة الداخلية في روسيا.» وفي هذا التقرير عتب على الحكومة كبت الحرية الأخلاقية للشعب واتباعها سبيل الطغيان الذي أفضى بالأمة إلى الانحطاط الخلقي، وأكد أن هذا الكبت قد يشيع فكرة الحرية السياسية بين صفوف الشعب، وقد يبعث على النضال للحصول عليها بالوسائل الثورية. ولتفادي هذه الأخطار جميعا نصح القياصرة بعدم التعرض لحرية الفكر والقول والعودة إلى التقليد الخاص بدعوة المجلس العام للمقاطعات Zemski Sobors.

وتلدنا دراستنا لنظريات أصحاب النزعة السلافية القدامى الفلسفية والسياسية من أمثال «أ. كيريفسكي» و «خومياكوف»، «ك. أكساكوف»، «ي. سامارين» ـ على أن من الحيف أن نتهمهم ـ كما يحدث غالبا ـ بأنهم كانوا رجعيين سياسيين. فقد كانوا جميعا ديموقراطيين مؤمنين بمبادئهم، وكانوا يعتبرون السلافيين، وخاصة الروس منهم مهيئين خاصة لتطبيق المبادئ الديموقراطية في الحياة.. ومن الحق، أنهم دافعوا عن الأوتوقراطية ولم يخلعوا قيمة كبيرة على الحرية السياسية، وهم من هذه الناحية يختلفون اختلافا حادا مع أصحاب النزعة الغربية (المستغربين) الذين يريدون أن يسلك التطور السياسي في روسيا السبيل نفسه الذي سلكه في أوربا الغربية. وليس من شك أن مذهب النزعة السلافية يضم المبادئ الثلاثة التي أعلنها الكونت أوفاروف Uvarov وهو ـ الوزير الرجعي لوزارة التربية الروسية (١٨٣٣ ـ ١٨٤٩) أثناء حكم نيقولا الأول ـ إلا وهي الأرثوذكسية والأوتوقراطية والقومية على أنها دعائم الحياة الروسية ـ بيد أن أصحاب النزعة السلافية القدامى فسروا هذه الأفكار الثلاثة تفسيرا خاصا لم يكن بحال من الأحوال رجعيا. ويقول «ميليوكوف» Miliukov المؤرخ الروسي ومن أصحاب النزعة الغربية، ومن الباحثين غير المتحيزين، يقول إن أصحاب النزعة السلافية القدامى لم يكونوا رجعيين بحال من الأحوال، ويقول أيضا إن الأرثوذكسية كانت تعني بالنسبة إليهم اجتماعا حرّا للمسيحيين الروحيين، وقد

دافعوا عن الأوتوقراطية لأنهم نظروا إلى الدولة على أنها شكل ميت وخارجى محض، ولاعمل لها إلا أن تضمن للشعب إمكان تكريس أنفسهم للبحث عن «الحقيقة الداخلية»، ولهذا الغرض طالبوا بالحريات المدنية، حرية الضمير، وحرية القول، وحرية الصحافة. ولم تكن الأمة فى نظرهم «مادة سلبية تطبق عليها الاجراءات الحكومية، بل قوة إيجابية تتطور وفقا لقوانينها الداخلية الخاصة، وحرية تحديد المصير يمكن أن تنتهك، ولكنها لايمكن أن تحطّم.»

فلا عجب إذا ارتابت الرقابة فى أصحاب النزعة السلافية ومنعتهم من التعبير فى حرية عن أفكارهم على صفحات الجرائد. وهذا هو السبب ـ كما يعتقد ميليوكوف ـ فى أنهم لم يستطيعوا أن يحددوا فى مؤلفاتهم الاختلاف بين مذاهبهم والآراء الرجعية التى نادى بها الأستاذان شفيريوف Shevyryov وبوجودين Pogodin. ويبين جرشنسون بيانا لامزيد بعده فى كتابة «مذكرات تاريخية» إلى أى مدى يتعسف (المستغربون) فى تفسيرهم للمثل العليا التى اعتنقها أصحاب النزعة السلافية القدامى.

وكان يورى فيودوروفتش سامارين (١٨١٩ ـ ١٨٧٦) ابنا لأحد الحجاب، وطالبا بكلية الآداب فى جامعة موسكو من عام ١٨٣٤ إلى عام ١٨٣٨. وبعد أن فرغ من بحثه عن «ستيفان يافورسكى» Stefan Yavorsky و«فيوفان بروكوبوفيتش» Feofan Prokopovich شرع فى دراسة فلسفة «هيجل» وأخذ بها إلى حد أنه أراد أن ينفض يده من عمله السابق قائلا: «إن الكنيسة الأرثوذكسية لا يمكن أن توجد خارج فلسفة هيجل». ومع ذلك فقد استطاع «خومياكوف» فى سنة ١٨٤٤ أن يشفيه من حماسته لهيجل، وجرّه إلى اعتناق آراء أصحاب النزعة السلافية.

وقد كرس «سامارين» حياته للنشاط السياسى والاجتماعى، فاشترك فى تهيئة الظروف الملائمة لتحرير أرقاء الأرض، وشن كفاحا عنيفا ضد مطالب الألمان فى أقاليم بحر البلطيق. وفى نهاية حياته أى فى عام ١٨٧٦ وأثناء مقامه ببرلين ـ أطلع على نظريات «ماكس موللر» Max Muller عن أصل الدين، وكتب مقالين فى تفنيدهما، نشرا فى ألمانيا، ويمكن العثور على نسخة روسية منهما فى المجلد السادس من مؤلفاته التى نشرها ابنه «د. سامارين». وفى هذين المقالين، وفى رسالة بعث بها إلى أخيه سامارين يقول: «إن تصور الله ينطوى فى جوهره على الادراك المباشر لتأثير الله على كل كائن إنسانى، وهذا هو الشكل الأولى والحالة التى تسبق الكشف عن مزيد من الوحى. » ومن ثم كان أساس الدين هو «التجربة الشخصية» (ص ٤٨٥ ـ ٥٠٥)، وهذا بدوره يؤدى إلى فكرة الفضل الالهى، وإلى فكرة الرسالة الأخلاقية، والواجب الشخصى لكل فرد. والفضل الالهى

Providence ينظم الحوادث فى حياة كل إنسان بحيث تؤثر على رسالته. ولايمكن أن تؤلف أية حياة إنسانية «كلا معقولا» إلا إذا كانت ثمة علاقة بين ماينبغى أن يكون عليه الانسان ومايحدث له. (ص ٥٠٧)

ومن طريف ماكتبه «سامارين» ـ الذى لم يكن عالما محترفا ـ ذلك النقد الموجه ضد أحد العلماء المحترفين، وذلك أن تصور «سامارين» عن أصل الدين هو فى الواقع حل علمى صحيح للمشكلة، هذا بينما نجد أن نظريات «سبنسر» و «ماكس موللر» و «تايلور» وغيرهم ـ وهى النظريات الشائعة فى القرن التاسع عشر نظريات علمية زائفة، فالدين فى مراحله الأولى طبقا لهذه النظريات يصطبغ بصبغة تعدد الآلهة، وانتقاله إلى التوحيد بطىء تدريجى. وقد أثبت اندرو لانج Andrew Lang سنة ١٨٩٨ فى كتابه «صنع الدين» ومن بعده ڤلهلم شميت Wilhelm Schmidt فى كتابه «أصل فكرة الله» ـ بعد أبحاث دقيقة فى علم الأجناس أن الدين عند أشد القبائل بدائية هو دين التوحيد، وبهذا وضعوا أساسا متينا لحل المشكلة حلا علميا. والحق أنه لو كان فاطر الكون والانسان موجودا، فمن الطبيعى أن يعتقد المرء أن أصل الدين هو التجربة الدينية التى تفضى فى صورتها العميقة الخالصة إلى الله الواحد الأحد، وأنه عندما تتعقد حياة الانسان تستبدل بهذه الفكرة أشكال أخرى متعددة تعمل على تشويهها.

الفصل الثالث

المستغربون
أصحاب النزعة الغربية

١ – أ. ب. تشادايف A.P. Chaadaev

فى تاريخ الفلسفة الروسية، وخاصة فى تاريخ الفكر السياسى الروسى، درج المؤرخون على ذكر اتجاهين يتعارضان تعارضا حادا، ويمثلهما المستغربون وأصحاب النزعة السلافية. وقد حاول أصحاب النزعة السلافية جاهدين أن يضعوا تصورا مسيحيا عن العالم، على أساس تعاليم آباء الكنيسة الشرقيين وعلى أساس المذهب الأرثوذكسى فى صورته الخاصة التى تصوره بها الشعب الروسى، ولكنهم أسرفوا فى تمجيد ماضى روسيا السياسى، وطابع روسيا القومى، وتغالوا فى تقديرات السمات الخاصة للثقافة الروسية، وأصروا على أن الحياة الروسية والاجتماعية قد تطورت، وينبغى أن تمضى فى تطورها، سالكة فى ذلك سبلها الخاصة التى تختلف عن سبل الأمم الغربية. وكانوا يعتقدون أن مهمة روسيا تجاه أوربا الغربية هى العمل على نقل الصحة إليها عن طريق روح المذهب الأرثوذكسى، والمثل العليا الاجتماعية الروسية، وفى مساعدة أوربا على حل مشكلاتهم السياسية الداخلية والدولية على السواء، طبقا للمبادىء المسيحية.

أما المستغربون فكانوا على العكس من ذلك يؤمنون بأنه ينبغى على روسيا أن تتعلم من الغرب، وأن تسلك عملية التطور ذاتها التى سلكها الغرب، وكانوا يريدون من روسيا أن تتمثل العلم الأوربى، والتنوير الدنيوى. ولم يهتموا كثيرا بالدين، وحتى المتدينون منهم لم يكونوا يرون قيمة الأرثوذكسية بل يميلون إلى تضخيم مثالب الكنيسة الروسية. أما بالنسبة للمشكلات الاجتماعية فقد كان بعضهم يقدر الحرية السياسية تقديرا كبيرا، بينما آزر بعضهم الآخر الاشتراكية فى هذه الصورة أو تلك.

ويعتقد بعض مؤرخى الثقافة الروسية أن هذين الاتجاهين المتعارضين ما برحا قائمين حتى يومنا هذا تحت أسماء مختلفة، وأشكال متباينة. ويجدر بالذكر أن بعض المستغربين قد مروا بمراحل متعددة فى تطورهم، وأنهم يفترقون افتراقا ملحوظا – سواء فى بداية حياتهم أم نهايتها – عن موقف المستغربين النموذجى فى التفكير. ولعل أوضح مثل على ذلك هو تشادايف، أول مفكر نعرض له فى هذا الفصل.

كان «بيوتر ياكوفلفتش تشادايف» (١٧٩٤ – ١٨٥٦) ابنا لمالك ثرى من ملاك الأراضى، درس فى جامعة موسكو، ولكنه تركها قبل تخرجه والتحق بالجيش، وشارك فى

حرب سنة ١٨١٢، وفى الحملات الأجنبية التى أعقبتها. وعندما كان ضابطا فى كتيبة فرسان الحرس سنة ١٨٢٠، بعث به الجيش إلى مؤتمر «تروباو» ليقدم تقريرا إلى الاسكندر الأول عن التمرد الذى حدث فى كتيبة «سميونوفسكى». وبعد أشهر قلائل استقال من هذه البعثة سنة ١٨٢١. وقد نوقشت الشائعات المتضاربة التى تناثرت عما حدث بين الاسكندر الأول وبين تشادايف فى «تروباو» ولماذا ترك الجيش، مناقشة تفصيلية فى كتاب كينيه Quénet عن «تشادايف» (ص ٥٤ ــ ص ٧٢). وعاش فى الخارج من عام ١٨٢٣ إلى ١٨٢٦، ومن ثم لم يشترك فى ثورة ديسمبر. والتقى فى كارلسباد بالفيلسوف «شلنج» الذى راسله فترة طويلة، وفى فرنسا إلتقى بالفيلسوف، «لامنيه» Lamennais وشرع «تشادايف» فى كتابة بحث بالفرنسية فى نهاية عام ١٨٢٩ سماه «رسائل فلسفية». وانتهى هذا الكتاب الذى يتألف من ثمانى رسائل سنة ١٨٣١، وهذه الرسائل موجهة إلى سيدة خيالية افترض «تشادايف» أنها تسأله النصح فى تنظيم حياتها الروحية. وينصحها «تشادايف» فى رسالته الأولى أن تواظب على أداء شعائر الكنيسة باعتبارها رياضة روحية، ولا غنى عن المواظبة على أداء شعائر الكنيسة وطقوسها إلا فى حالة بلوغ معتقدات أعلى تسمو بأرواحنا إلى مصدر كل يقين. «وهذه المعتقدات يجب ألا تكون متناقضة مع «معتقدات الشعب». ويوصى «تشادايف» بالحياة المنظمة كشرط ملائم للتطور الروحى، ويطرى أوربا الغربية، حيث تؤلف أفكار الواجب والعدالة والقانون والنظام جزءا من لحم الشعب ودمه، وهذه ليست سيكلوجية الغرب، بل فسيولوجيته على حد تعبيره. ومن الواضح أنه يضع نصب تفكيره التأثير النظامى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.. أما بالنسبة لروسيا فيتخذ منها «تشادايف» موقفا نقديا مطلقا. وروسيا فى رأيه ليست من الغرب أو من الشرق. «لما كنا متوحدين فى هذا العالم، فإننا لم نهب العالم شيئا، ولم نسهم بفكرة واحدة فى مجموعة الأفكار الانسانية.» ويقول: «إننا لو لم نبسط نفوذنا من مضيق بهرنج إلى نهر أودر لما أحس بنا أحد.» ونحن لا نؤلف جزءا من الجسم الانسانى، وما وجدنا إلا لنلقن الانسانية درسا هاما.»
هاما.»

وهذه الرسالة الفلسفية الأولى المؤرخة فى أول ديسمبر سنة ١٨٢٩ نشرت عام ١٨٣٦ فى مجلة «التلسكوب»، وقد فصل الرقيب الذى سمح بنشرها من منصبه وصودرت المجلة، ونفى رئيس تحريرها الأستاذ نادشدين Nadeshdin إلى «أوست ــ سيسولسك» ثم إلى «فولوجدا» وعاد منها أخيرا سنة ١٨٣٨. وأعلن الامبراطور نيقولا الأول أن «تشادايف» مجنون، وحدد إقامته فى منزله تحت إشراف البوليس والأطباء،

وصدرت الأوامر إلى الرقباء بمنع كل التعليقات النقدية على «رسائل تشادايف» ولم يعد طبعها إلا فى سنة ١٩٠٦ فى مجلة «علم النفس والفلسفة» وضمن مجموعة مؤلفاته التى نشرها «جرشنسون». أما رسائل «تشادايف الأخرى» فقد اكتشفها حديثا الأمير «د. شاهوفسكوى» D. Shahovskoy، ونشرت الرسالة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والثامنة سنة ١٩٣٥ فى مجلة Literaturnoe Nasledstvo العدد الثانى والعشرين والرابع والعشرين. ولم تطبع الرسالتان السادسة والسابعة، لأنه من المحتمل أن يكون تشادايف قد تحدث فيهما عن التأثير الناجع للكنيسة، وربما نظر إليهما الملحدون المتعصبون الذين يحكمون الاتحاد السوفيتى على أنهما «أفيون الشعوب».

وتتسم نظرة «تشادايف» الفلسفية بطابع دينى قوى. وهو يقول إننا لكى نجمع بين فكرتى الحقيقة والخير فلابد للانسان من أن يتمثل الحقائق التى نزل بها الوحى تمثلا تاما. ومن المستحسن أن نثق بتلك اللحظات القليلة التى نتحد فيها تحت تأثير الخير بقوة أعلى تدفعنا بعيدا عن الأرض وتسمو بنا إلى السموات العلا. «وحينئذ سوف تنسكب فى قلوبنا أسمى الحقائق جميعا من تلقاء نفسها» (الرسالة الثانية ــ ٢٧).

وهناك قوتان فاعلتان فى حياتنا، الأولى «ناقصة» وهى فى داخلنا، والثانية «كاملة» وهى خارجنا، ومنها نستمد «أفكار الخير والواجب والفضيلة والقانون » (الرسالة الثالثة ــ ٣١).

وهذه الأفكار يتلقاها جيل عن جيل بفضل التتابع المتصل للعقول التى تكون (الضمير الكلى) universal consciousness.

ويقول تشادايف: «ليس من شك أن مجموع الكائنات يؤلف وحدة مطلقة ــ وهذه حقيقة ذات أهمية بالغة ــ ولكنها لا تشبه فى شىء ذلك الضرب من وحدة الوجود الذى يذهب إليه معظم الفلاسفة المحدثين» (الرسالة الخامسة ص ٤٦).

و «كما أن الطبيعة واحدة، فكذلك تؤلف الأجيال الانسانية المتعاقبة رجلا واحدا خالد البقاء ، على حد تعبير «باسكال» فى تلك الجملة التى ابتدعها خياله» (٤٩).

والأنانية تفصل الانسانية إلى حد ما عن الوحدة الكونية، والزمان والمكان شكلان يتبدّى فيهما العالم الخارجى أمام أعيننا نتيجة لهذا الانفصال (الرسالة الثالثة ص ٣٤) وبالمثل لا وجود لكميات فى الواقع، «والوحدات المطلقة لا وجود لها إلا فى

الذهن وحده» (الرسالة الرابعة ص ٢٨). وقد محا تشادايف أثناء قراءته لكتاب «كانت»: «نقد العقل الخالص» عنوان الكتاب، وكتب مكانه: «اعتذار عن العقل الآدمى»، وكان جليا أنه يعنى أن «كانت» لم يعرض مذهبه عن العقل الخالص، بل عن العقل الذى شوهته الخطيئة.

وتقتضى التعاليم المسيحية بأن تصل إلى «ولادة جديدة» لأنفسنا، وهذه الولادة الجديدة معناها «القضاء على طبيعتنا القديمة ، وميلاد إنسان جديد هو الذى أبدعه المسيح فى أنفسنا» (الرسالة الثالثة ص ٣٠)).» وإن التفسير العجيب للحياة الذى حمله مؤسس المسيحية إلى الأرض، وروح إنكار الذات، والنفور من الانقسام والحنين الحار إلى الوحدة.. هذا كله هو ما يحفظ للمسيحيين صفاءهم فى جميع الظروف. وهذا هو بعينه ما يبين لنا كيف تحفظ الفكرة التى نزل بها الوحى، وكيف يتم عن طريقها اندماج الأرواح والقوى الأخلاقية المختلفة فى العالم، فى روح واحدة وقوة واحدة.. وهذا الاندماج هو كل ما تصير إليه المسيحية.» وبلوغه هو «ملكوت الله». والقانون الأخلاقى المتحقق» (الرسالة الثامنة ص ٦٢). «وقد توطدت المسيحية دون معونة من كتاب.» وليس أساس المسيحية كتابا، بل المسيح نفسه (٦٠): وعقيدة الحضور الحقيقى لجسد المسيح فى القربان المقدس «على أكبر جانب من الأهمية». وربما استخدمت فيما بعد كوسيلة لتوحيد الملل المسيحية المختلفة.»(ص٦٢).

وكان «الاسترقاق» أكثر الأمور إثارة لسخط «تشادايف»، وقد عبر عن موقفه إزاء الملكية فى نداء كتبه سنة ١٨٤٨ أثناء الثورات التى اجتاحت أوربا ، وأخفاه داخل كتاب فى مكتبته. وهذا النداء المكتوب بلهجة ريفية يعبر عن فرحه لثورة الشعوب ضد ملوكهم، وينتهى بهذه الكلمات: «إننا لا نريد ملكا غير ملك السموات» (خطابات ص ٦٨٠).

وخفت حدة الموقف السلبى الذى وقفه «تشادايف» من روسيا والذى عبر عنه بحدة فى «رسالته الفلسفية الأولى»، تحت تأثير الأمير «أوديفسكى» Odoevsky وغيره من الأصدقاء، ففى عام ١٨٣٧ كتب «اعتذار مجنون» الذى نشره فى باريس بعد وفاته الأمير الروسى الجزويتى «جاجارين»، وذلك فى كتابه «مؤلفات مختارة لتشادايف». سنة ١٨٦٢. وانتهى «تشادايف» إلى هذه النتيجة، وهى أن عقم الماضى التاريخى للروس يعد فضيلة بمعنى من المعانى. فالشعب الروسى الذى لم تقيده الأشكال المتحجرة للحياة، يمتلك حرية الروح التى تؤهله للقيام بعمل عظيم فى المستقبل، وقد حافظت الكنيسة الأرثوذكسية على جوهر المسيحية فى طهارتها الأولى، ومن ثم تستطيع الأرثوذكسية أن تبعث الحياة فى جسد المسيحية الكاثوليكية الذى سيطرت عليه

الآلية. ورسالة روسيا هى أن يتم على يديها التوليف الدينى النهـاى Final religious synthesis وعندما تبدأ روسيا فى تحقيق هذه الرسالة الالهية الموكولة إليها، وبعد أن تتمثل كل ماله قيمة فى أوربا الغربية فإنها ستصبح المركز الفكرى لأوربا.

وينبغى ألا يتبادر إلى الأذهان أن هذه الأفكار قد خطرت لتشـادايف لأول مـرة سنة ١٨٣٦، أى بعد تلك المحنة التى نزلت به. الثورة الفـرنسية التـى اشـتعلت سنة ١٨٣٠ جعلته أقل ميلا إلى الاشادة بالغرب عما كان عليه عندما دبج «رسـالته الأولى»، وقد كتب لبوشكين فى سبتمبر سنة ١٩٣١ يقول: «على عاتق الانسانية مهمة تحقيق برنامج أشبه بالبرنامج الذى دعا إليه» «سان سيمون» فى بـاريس، أو أشـبه بالكاثوليكية الجديدة التى حاول عدد قليل من القساوسة الشجعان أن يضعوها مكان الكاثوليكية القديمة التى قدسها الناس بمرور الزمن. وفى خطاب بعث بـه إلـى «أ.أ. تورجنيف» فى نوفمبر سنة ١٨٣٥ ـ أى قبل نشره لرسالته الأولى بعام واحد ـ يجيب «تشادايف» على السؤال الذى يتعلق بمن الذى يقوم بهذه المهمة فيقول: «لا حـاجة بنا إلى أن نشغل أنفسنا بتقدم الغرب أو تأخره لأننا لسنا الغرب.» ويقول أيضا: «لو أن روسيا فهمت رسالتها إذن لخطت الخطوة الأولى فى تطبيق كل الأفكار الـكريمة؛ لأنها متحررة من روابط أوربا وعواطفها، وأفكارها، ومصالحها.» ويقول: «إن روسـيا أعظم من أن تتبع سياسة قومية؛ لأن مهمتها فى العالم هى سياسة البشرية، وقد أدرك الامبراطور «الاسكندر» هذه الحقيقة إدراكا جميلا ، وهذه أعظم أمجاده. لقد خلقنـا الفضل الالهى من القوة بحيث لا يمكن أن نكون أنانيين، ووضعنا فـوق مصـالحنا القومية، ووكل إلينا مصالح الانسانية، وجميع أفكارنا عن الحياة والعلم والفن يجـب أن تبدأ من هذا وتنتهى بهذا، ففى ذلك يكمن تقدمنا ومستقبلنا». «وهذه هى النتيجة المنطقية لعزلتنا الطويلة فإن جميع الأعمال العظيمة تأتى مـن الصـحراء.» وهـذه الأفكار التى تقرب تشادايف من أصحاب النزعة السلافية، قد عبر عنها قبل أن يضع أصحاب النزعة السلافية نظرياتهم[1].

---

(١) مؤلفات تشادايف ورسائله : فى مجلدين، نشرها جرشنسون -١٩١٣ - ١٩١٤، م. جرشنسون: «ب. ت. تشادايف حياته وأفكاره» سنة ١٩٠٨، شارل كينيه: «تشادايف والرسائل الفلسفية»، باريس ١٩٣١ ى. موسكوف، «تشادايف» (بالانجليزية).

٢ ـ ن. ستانكفتش N. Stankevich

ويرتبط نهوض حركة «الاستغراب» بمعناها الضيق بالنشاط الذى قامت به «حلقة» ستانكفتش. وقد تكونت هذه الحلقة سنة ١٨٣١ عندما كان «ن.ف. ستانكفتش» طالبا بجامعة موسكو، وهى تضم زملاءه من طلبة هذه الجامعة. وكان لكل من «هـرزن» Herzen و«أوجاريوف» Ogaryov ـ وهما من المستغربين أيضا ـ حلقته فى ذلك الحين. أما حلقة «ستانكفتش» فكانت تضم بلنسكى، و«ك. أكساكوف»، والشاعر «كولتسوف» Koltsov والشاعر «لرمنتوف» Lermontov و«م. باكونين» M. Bakunin (ابتداء من عام ١٨٣٥)، «وف. بوتكين» V. Botkin، و«كاتكوف» Katkov، و«جرانوفسكى» Granovsky, و«كافلين» Kavelin. وكانت اهتماماتهم الرئيسية تنصب على الفلسفة والشعر والموسيقى. وقد تحمسوا فى البداية لدراسة فلسفة «شلنج»، ولم يلبثوا بعد عام ١٨٣٥ أن تحولوا إلى «هيجل». أما فى الشعر فقد تركز اهتمامهم على «جيته»، و«شيللر»، و«هوفمان»، و«شكسبير» وفى الموسيقى على «بتهوفن» و«شوبرت». وكان «ستانكفتش» هو لأوح «الحلقة» الدائبة، وكان يجتذب الجميع بذكائه الخارق، وطيبته، وطريقته المهذبة فى معاملة غيره من الناس. ولم يتحول جميع أعضاء «الحلقة» إلى مستغربين، ومن المحتمل أن «ستانكفتش» نفسه لم يكن ليبقى مؤمنا بها قلبا وقالبا لو لم يعاجله الموت المبكر، فقضى عليه السل، واخترم تطوره الروحى.

وكان «نيكولاى فلاديميروفتش ستانكفتش» أبنا لأحد ملاك الأرض الأثرياء فى إقليم «فورونيش»، وقد عاش أعوام طلبه للعلم فى موسكو (١٨٣١ – ١٨٣٤) بين عائلة «الأستاذ بافلوف» الذى كان له فضل تعريفه بفلسفة «شلنج» فى الطبيعة كما كان للأستاذ «نادزدين» فضل تعريفه بعلم انجمال عند «شلنج». وبعد أن بدأ «ستانكفتش» فى دراسة فلسفة «هيجل»، سافر إلى الخارج، وفى عام ٣٨ و١٨٣٩، استمع إلى المحاضرات التى ألقاها الأستاذ «ڤيردر» Werder فى برلين عن «منطق هيجل». وكان «ستانكفتش» مقلا فى كتاباته، وربما أمكن تكوين فكرة عن آرائه الفلسفية من رسائله، ومن ذكريات معاصريه. وقد نشر «ب. ف أننيكوف» P.V. Annenkov مراسلاته، وكتب ترجمة لحياته[٢]. ويقول «ستانكفتش» فى أحد خطاباته إلى «م.باكونين»: إن الطبيعة

---

(٢) «ن. ف ستانكفتش: مراسلاته وترجمة حياته» - كتبها «ب. ف أننكوف» - موسكو سنة ١٨٥٨. وهذا الكتاب هو مصدر معلوماتى عن أفكار ستانكفتش الفلسفية

عبارة عن كل عضوى واحد يدور حول العقل (٥٩٦) والحب هو الشعور الكامن فى أساس الطبيعة، وكان ينظر إلى المرأة باعتبارها كائنا مقدسا. وكان يقول إن اتخاذ العذراء والأم الرمز الأساس لديننا ليس عبثا ولم يكن اعتباطا (٥٩٢). وفى خطاب آخر ينصح الآنسة «ن. باكونين» التى تسعى إلى تعلم نفسها بنفسها: «ألا تحاول تقصىّ عيوب الناس واحدا إثر واحد، بل من الأفضل أن نفتش عن منبعها المشترك، وهو انعدام الحب، كما ينبغى ألا تفكر فى نقائص الناس بل أن تفكر فيما هو جميل فى هذا العالم» (٥١٣).

وعندما تلم الفلسفة شعث الأشياء التى حللتها إلى عناصر، فإنها تصبح فى هذه الحالة شعرا (٦١٠). وبعبارة أخرى يعتقد «ستانكفتش» أن الفلسفة تكتشف حقيقة الوجود الحقيقى العينى، وهذا الوجود هو الروح الشخصية الحية، وإن لم يكن الأمر كذل لكان علينا أن نعد السكك الحديدية مثلا من الموجودات العينية بينما ليست هذه الأشياء فى الواقع غير وسائل للوجود الحقيقية (٣٦٧). وهو يكتب إلى «جرانوفسكى» قائلا: «تذكر أن التأمل ضرورى لتطور الفكر.. ولا يمكن أن ندرك شيئا إدراكا تاما إلا عن طريق الشعور الحى العام» (١٨٧). وقد اقتنع «ستانكفتش» بعد دراسته لهيجل أن تصور هيجل للعملية الكونية بوصفها تطور للفكرة المطلقة لا يمكن أن يكون هو «المنطقية الشاملة المجردة» abostract panlogism أى نظرية فى الحركة الذاتية الديالكتيكية لأفكار مجردة لاشخصية. وأثبت أن حامل الأفكار المجردة عند «هيجل» هو دائما فى نهاية الأمر الروح بوصفها شخصا عينيا حيا.

وقد فسرت فلسفة «هيجل» سواء فى ألمانيا أو فى غيرها من البلاد على أنها المذهب المنطقى الشامل المجرد، وهذه الحقيقة ألا وهى أن «ستانكفتش» قد فسرها عل أنها واقعية ـ مثالية عينية، تعبير عن الاتجاه العام فى الفلسفة الروسية نحو العينية. ومن الأمور ذات الدلالة أن من أفضل المؤلفات التى صدرت عن «هيجل» كتاب الفيلسوف الروسى «إ. أ. إليين» I.A. Ilyin بعنوان: «فلسفة هيجل كمذهب عينى عن الله والانسان» (١٩١٨) ويكرس «ن. لوسكى»، مقالة عن هذا الموضوع نفسه تحت عنوان: «هيجل باعتباره فيلسوفا من فلاسفة النزعة الحدسية[٣].».

ولم يكن «ستانكفتش» مرتدا إلى فلسفة «هيجل».. فعندما لاحظ أن هيجل ينكر «الخلود الشخصى» كتب إلى باكونين قائلا: إن فلسفة هيجل «تهب الآن باردة على»

(٣) من مطبوعات المعهد العلمى الروسى ببلغراد، العدد التاسع، سنة ١٩٣٣، «هيجل باعتباره فيلسوفا حدسيا» بحث فى الفلسفة الألمانية، العدد التاسع ص١

(٦٢٤). وليس من شك أن ستانكفتش لو مضى فى تطوره الروحى إلى أبعد مـن ذلك لوضع مذهبا أصيلا فى الفلسفة الروسية، ولما ظـل مجـرد «مسـتغرب» فحسـب كالفيلسوفين «بلنسكى»، و «هرتزن».

٣ ـ ف. بيلنسكى V.Belinsky

كان «فيساريون جريجوريفتش بيلنسكى» (١٨١١ـ١٨٤٨) ناقدا أدبيـا مـوهوبا. إنضم إلى حلقة «ستانكفتش» عندما كان طالبا بجامعة موسكو. وفى هذه الحلقة تعرف على فلسفة «شلنج» فى الطبيعة، ثم على فلسفة فشته لفترة وجيزة تحـت تـأثير «م. باكونين». ثم أصبح بعد ذلك ـ بتأثير ستانكفتش وباكونين ـ من أتبـاع «هيجـل» المتحمسين، وظل كذلك من عام ١٨٣٧ إلى عام ١٨٤٠. ونستطيع أن نلمح طريقته فى استخدام فلسفة «هيجل» فى مقالاته النقدية من مناقشته للشعر فى مقال كتبـه سـنة ١٨٣٩ تحت عنوان: «الخوف من حضور البديهة.» فهو يقول: «الشعر هـو الحقيقـة فى صورة التأمل.» ومن ثم «فإن الشعر كالفلسفة واهتمامه ينصـب علـى الحقيقـة المطلقة لا فى شكل التطور الديالكتيكى للفكرة تخرج به عن ذاتها، بل فى شكل التحقق المباشر للفكرة فى صورة.»

وانتقل «بلنسكى» سنة ١٨٣٩ من موسكو إلى بطرسبرج وبـدأ يـكتب فى مجلـة Otechestvenniya Zapiski التى أصدرها «كزايفتش» Kzaevich. وفى هذا العام نفسـه كتب ثلاث مقالات فى هذه المجلة عن «الوفاق مع الواقع» و «ذكرى بورودينو» وتعرض فيهما للناقد الألمانى «منتسل» Menzel ولمقالة جريبويدوف Griboyedov عن «الخوف من حضور البديهة» واستغل فى هذه المقالات فكرة هيجل القائلة بأن كل مـا هـو واقعى (حقيقى) فهو عقلى «كل ما هو عقلى فهو واقعى». وفى ثنائه على الأوتوقراطية كتب يقول: «لقد كانت الحكومة أسبق معنا دائما من الشـعب.» ويقـول: إن القـوة الملكية تتصرف دائما فى اتفاق خفى مع إرادة الله، ثـم بـالواقع العقلـى.» (ذكرى بورودينو) والانسان يخدم بلده وقيصره نتيجة لتصوره السامى عن الواجب نحوهما، ولشعوره بأنه جزء من المجتمع، وبقرابته الفزيائية والروحية له.. هـذا هـو عـالم الواقع» (الخوف من حضور البديهة).

وهوجم «بيلنسكى» هجـوما مـريرا بسبب هذه المقـالات، وكان مهاجموه هـم أعـداء الأوتوقراطية. وعندمـا عـاش فى بطرسـبرج استطاع أن يفهـم ـ أفضـل

مما سبق ـ الطبيعة الرجعية لحكم «نيقولا الأول». ويتحدث «بلنسكى» بحدة فى خطاب أرسله إلى «بوتكين» Botkin سنة ١٨٤١ لا ضد الاوتوقراطية وحدها، بل ضد الملكية بوجه عام.

وينبغى ألا نفسر «الوفاق مع الحقيقة» الذى عبر عنه فى مقالاته الصادرة سنة ١٨٣٩ كسوء فهم لنظرية «هيجل». ويتخيل بعض الناس الذين يفهمون «هيجل» فهما سطحيا أن هيجل يجعل «الحقيقة الخارجية» تتعادل مع كل واقعة تجريبية. ولو كان الأمر كذلك لافترضنا مثلا أن عقوبة الجيش الخاصة بضرب الجندى حتى الموت والتى كانت شائعة فى عصر «نيقولا الأوّل» حقيقة واقعة، ومن ثم فهى «معقولة». بيد أن كل شيء حاضر فى هذا العالم لا يسمى حقيقيا فى مذهب «هيجل» الفلسفى المعقد، ذلك أن «هيجل» يميز بين ثلاثة مستويات من الوجود: الوجود الحقيقى، والظاهر، والمشابه، وهذا المستوى الأخير أشبه «بالمايا» فى الفلسفة الهندوكية (الحقيقى والظاهر والوهم).

ولم يكن «بيلنسكى» يعرف اللغة الألمانية، ولكنه اكتسب معرفته بهيجل عن طريق المتخصصين فيه من أمثال «ستانكفتش»، و«م. باكونين»، وعن هذا الطريق عرف ما يقصده «هيجل» بالحقيقة الخارجية. ويمكن أن نرى هذا من هذه العبارة التى يذكرها: «العقل فى الشعور والعقل فى الظاهر أو باختصار الروح حينما تحقق نفسها بنفسها ـ هذا هو الوجود الحقيقى، بينما نجد أن كل ما هو جزئى عرضى لا معقول عبارة عن طيف أو شبح فى مقابل الوجود الحقيقى بل هو سلب له، ومشابه وليس وجودا ـ والانسان يأكل ويشرب ويرتدى ثيابه ـ هذا كله هو مجال الأطياف طالما أن الروح ليست جزءا من هذا» (الخوف من حضور البديهة). وفى هذا المقال نفسه يقول بيلنسكى: «المجتمع أكثر صوابا من الفرد وأعلى منه.» وكان تقديره ضئيلا للشخصية فى هذه المرحلة من نشاطه.

وفى آخر الأمر، رفض «بيلنسكى» فلسفة «هيجل»، وهو لم يفعل ذلك إلا بعد أن أدرك القيمة العليا للفرد. فهو يقول فى خطاب بعث به إلى «بوتكين» سنة ١٨٤١: «ليست الذات فى فلسفة هيجل غاية فى ذاتها، وإنما هى وسيلة للتعبير المؤقت عن الكلىّ، وهذا «الكلىّ» هو نوع من «المولوك»* فى علاقته بالذات، فبعد أن يستعرض نفسه فيها (أى الذات) يقذف بها بعيدا كما يقذف المرء بزوج من السراويل.» «أشكرك جزيل الشكر يايبجور فيودوروفيتش[٤] ـ وأحيى قلنسوتك الفلسفية، ولكن على الرغم من تبجيلى لفلسفتك الأنيقة،أتشرف بأن أحيطك علما، بأننى حتى لو

---

* المولوك Molock إله فينيقى كانت تقدم له القرابين البشرية. (ف.ك) المترجم.

(٤) هذه صيغة روسية من إسم هيجل الأول.

أفلحت فى صعود أعلى القمم فى سلم التطور، فسوف أسألك من هناك أن تقدم لى حسابا عن جميع ضحايا الحوادث، والتطهير، ومحاكم التفتيش فى عهد فيليب الثانى.. إلخ. إلخ. وإلا فسوف أقذف بنفسى من حالق. ولست أريد السعادة ـ إذا أتيحت لى ـ إذا لم أشعر بالاطمئنان على أصدقائى فى الدم والعظم واللحم»، «إن مصير الذات، ومصير الفرد، والشخص أهم كثيرا من مصير العالم كله، ومن صحة الامبراطور الصينى» (يعنى بذلك «كلية» Universality هيجل)[٥].

وفى عام ١٨٤١ اطلع «بيلنسكى» على الاشتراكية الفرنسية لدى «سان سيمون» و«ليرو» Leroux. وفى عام ١٨٤٨ كانت الاشتراكية بالنسبة إليه هى «فكرة الأفكار» ونسى «فيساريون المهووس» كما كانوا يسمونه بسبب مزاجه العنيف، نسى اهتمامه القريب بضحايا التاريخ، وكتب يقول إلى بوتكين: «لقد بدأت أحب الانسانية بأسلوب مارا Marat**، وهو أن أسعد أقل أجزائها، وأعتقد أننى أستطيع أن أبيد الباقى بالسيف والنار[٦].»

فى عام ١٨٤٣ ـ ١٨٤٤ ترجم أحد أصدقائه كتاب فويرباخ «ماهية المسيحية» فأعجب به «بلنسكى» أيما إعجاب ، ويقول الكتاب السوفيت إن «بلنسكى» اعتنق فى آخر أيام حياته وجهة نظر «المادية الأنثروبولوجية» تحت تأثير فويرباخ [٧] . ولما كان هؤلاء الكتاب تدفعهم الحكومة السوفيتيه إلى العثور على أكبر عدد ممكن من الماديين بين ممثلى الثقافة الأوربية الغربية والثقافة الروسية، فإن المرء لايستطيع أن يثق بما يقولون.. فهم يعتبرون «إسبنوزا» مثلا فيلسوفا ماديا. ولاتدل كتابات «بيلنسكى» على أنه أصبح ماديا ، وإن يكن قد امتنع تماما فى الأعوام الأخيرة من حياته عن كل إشارة إلى الأسس فوق الحسية supersensuous لوجود العالم. وكتب إلى «بوتكين» فى فبراير سنة ١٨٤٧ يقول: «فلتذهب الميتافيزيقا إلى الشيطان، فإن هذه الكلمة معناها ما فوق الطبيعة، وبالتالى فهى مجرد هراء «ومن الضرورى: «أن نحرر العلم من أشباح النزعة المتعالية واللاهوت. «وفى مقاله بعنوان «استعراض الأدب الروسى الذى كتبه سنة ١٨٤٦ يقول: «إن علم النفس الذى لايؤسس على الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) لايمكن أن يكون صحيحا، كما لايمكن أن تكون الفسيولوجيا التى لاتعرف شيئا عن علم التشريح صحيحة «وهذه الكلمات عن علاقة

---

(٥) أ. بيليج.

** أحد أعضاء كوميون باريس والمؤتمر الوطنى، اغتالته شارلوت كورداى (١٧٤٤ ـ ١٧٩٣) ويقال عنه إنه هو الذى أوعز بمذابح سبتمبر ، وكان عنيفا فى محاكمة الملك. (ف.ك) المترجم

(٦) بيلنسكى. رسائل ـ جـ ٢ ص ٢٤٤ـ٢٤٧.

(٧) انظر م. بوفسوك: «بيلنسكى: آراؤه الفلسفية والاجتماعية» (جوزولد ـ ١٩٣٩).

الحياة» العقلية بالعمليات الفسيولوجية يمكن أن تؤول تأويلات متعددة لا علاقة لها بالمذهب المادى. ومن الحق أنه يكتب فى هذا المقال نفسه قائلا: «إن أعلى ما فى الانسان هو روحانيته، أى الشعور والعقل، والارادة ـ وهى التى تعبر عن ماهيته الابدية والضرورية الباقية. «عندما يموت أحد أحبابك، فإن أفضل ما فيه وأنبل ما فيه، أو الجانب الأخلاقى والروحى فيه لايموت بموته، وأنما يموت فقط ما هو عرضى مادى فيه»، «ماهى الشخصية؟ كلما ازداد تأملى وضوحا لماهية الشخصية، ازداد عجزى عن تعريفها فى كلمات».

ومن الممكن أيضا أن تظل مسألة إلحاد «بلنسكى» فى أواخر حياته موضع التساؤل. فهو يتحدث فى خطاب له إلى «جوجول» بمناسبة ظهور كتابه (مراسلات مع الأصدقاء) حديثا يخلو من تأييد للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، ويدعى أن الشعب الروسى ملحد بطبعه إلحادا عميقا. «ويقول إن كثيرا من الناس الذين نبذ وا المسيحية فى فرنسا ما برحوا يتشبثون «بنوع من الاله» (١٥ ـ ج ٧ ـ ١٨٤٧). ولكنه يتحدث بعد ستة شهور من هذا الخطاب، فى مقاله «استعراض الأدب الروسى سنة ١٨٤٧»، الذى كتبه قبل وفاته بقليل فيقول: «إن منقذ الانسانية جاء إلى العالم من أجل الناس جميعا. «وهو ـ ابن آلله ـ كان يحب الناس حبا إنسانيا ويعطف عليهم فى بؤسهم ، وقذارتهم، وعارهم، وحرمانهم، ورذائلهم وجرائمهم. ولم يكن عبثا أن صدرت كلمة الحب إلآليهية وكلمة الاخاء فى هذا العالم.

وكان «بيلنسكى» دائم التبديل لارائه الفلسفية فى حياته القصيرة النشطة، وكان كل رأى يقنعه يؤثر تأثيرا عميقا على كتاباته بوصفه ناقدا وداعية، ولكنه على أية حال لم يضف شيئا جديدا إلى تطور الفلسفة، ولم أتحدث عنه بهذه الاستفاضة إلا لأنه أثر تأثيرا عظيما على الثقافة الروسية كناقد أدبى ملحوظ المكانة، وهب ذوقا جماليا رفيعا.

ومن أصحاب النزعة الغربية الذين أثروا تأثيرا عظيما على الفكر السياسى الروسى وعلى الحركة الثورية: الفيلسوف «أ. هرتسن.»

٤ ـ أ. هرتسن A. Hertsen

كان « إسكندر إيفانوفتش هرتسن» (١٨١٢ـ١٨٧٠) ابنا غير شرعى لمالك روسى ثرى يدى «باكوفلف»، وفتاة ألمانية تدعى «لويز هاج» اصطحبها أبوه إلى روسيا من مدينة شتوتجارت. وعند ما كان صبيا فى الثالثة من عمره شاهد تتويج الملك «نيقولا

الأول» فى موسكو بعد إعدام الديسمبريين، فأقسم وهو واقف بين الجموع «أمام المحراب الذى دنسته الصلوات الملطخة بالدماء» كما كتب فى مذكراته... «أقسم أن يثأر للضحايا وأن يكرس نفسه فى الكفاح ضد العرش، وضد هذا المحراب، وهذه المدافع.» «وكان هرتسن» خريجا من كلية العلوم الفزيائية ـ الرياضية فى جامعة موسكو. وقد اجتذبته اشتراكية «سان سيمون» أثناء طلبه للعلم اجتذابا قويا، ولم يلبث أن ألقى به فى السجن عام ١٨٣٤، ثم نفى بعد ذلك إلى شمال شرقى روسيا حيث أرغم على العمل موظفا للحكومة. واستقال «هرتسن » عام ١٨٤٢، وأقام فى موسكو، منكبا على القراءة الجدية، والعمل الأدبى . وهاجر عام ١٨٤٧ إلى فرنسا وبدأ عام ١٨٥٥ فى إصدار مجلة «النجم القطبى» Polarnaya Zvezda ثم مجلة «الناقوس» Kolokol. وكان تأثير «هرتسن» على الحياة الروسية العامة عظيما، ولكنه لم يسهم فى الفلسفة بشىء أصيل. والأعمال الفلسفية الوحيدة التى كتبها هى مقالات عن «الهواية فى العلوم» سنة ١٨٤٣ و «خطابات عن دراسة الطبيعة» سنه ١٨٤٥، «ورسالة إلى ابنى » (عن حرية الارادة)، سنة ١٨٦٧[٨].

وتأثر اتجاه «هرتسن» الفكرى بأشتراكية «سان سيمون»، وآراء «شيللر» الفلسفية، ومؤلفات «جيته» عن العلم الطبيعى، ثم تأثر بعد ذلك بفلسفة «هيجل» «وفويرباخ»، وأخيرا «برودون» . ولم يكن «هرتسن» مهتما بوضع النظريات الفلسفية، بل بتطبيقها فى مجال العمل والكفاح فى سبيل الحرية وكرامة الشخصية، ولتحقيق العدالة الاجتماعية.

ويصف لينين اتجاه «هرتسن» الفكرى بقوله: «لقد تجاوز» «هيجل» متجها نحو المادية وراء فويرباخ».. «بلغ هرتسن المادية الديالكتيكية (الجدلية) ووقف عندها لا يبرحها إلى المادية التاريخية، وهذا الوقوف هو سبب انهيار هرتسن الروحى بعد ثورة سنة ١٨٤٨[٩]». وكلمات «لينين» تعبر عن الاتجاه البلشفى إلى اعتبار كل كاتب يعترف بالارتباط الوثيق بين العمليات العقلية والجسمية كاتبا ماديا. والواقع أننا نستطيع أن نلمس عند «هرتسن» موقفا سلبيا إزاء الدين، وإزاء فكرة الله الشخصى، وفكرة الخلود الشخصى، ولكننا لا نجد عنده المادية الكلاسيكية التى تعتقد أن العمليات العقلية سلبية وأنها تعتمد كل الاعتماد على العمليات المادية.. ونظرا لتعليم «هرتسن» العلمى، فقد كان يقدر الارتباط بين الفلسفة والعلم الطبيعى تقديرا كبيرا،

(٨) هرتسن: مجموعة مؤلفاته. ٢٢ مجلدا، نشرها لمكه Lemke سنة ١٩٢٠. وهرتسن: مؤلفاته الفلسفية المختارة، مجلدان - طبعة اوجير. وسأشير إلى صفحات هذه الطبعة فى حالة اقتباس النصوص.

(٩) هذه الكلمات كانت تصديرا لكتاب - ل. بابير بعنوان: «تصور هرتسن للعالم» موسكو ١٩٣٥.

ولكنه كان يرى أن الطبيعة يجب ألا تفسر وفقا لمنهج «اليقين الحسى وحده (٩٤) بل بمنهج «التجربة الفاحصة» الذى انتهجه جيته فى مؤلفاته عن العلم الطبيعى (١١٢)، ويقول «هرتسن»: إن الميتافيزيقيين الماديين يتحدثون عن العمليات الخارجية وحدها، معتقدين أن هذا هو كل شىء .. ولكنهم على خطأ فى هذا، ذلك أن نظرية التفكير الحسى تعد ضربا من علم النفس الميكانيكى mechanical psychology تماما كما كان موقف نيوتن موقفا كونيا ميكانيكيا mechanical cosmology. «والماديون عامة لا يستطيعون أن يفهموا موضوعية الذهن، فهم إما أن يروا الوجود والفكر بمعزل الواحد عن الآخر، أو أن كلا منهما يؤثر على الآخر تأثيرا ظاهريا.» و«التفكير العقلى المحدود يؤدى إلى المادية التى لا تفهم شيئا إلا المادة والجسم، وبالتالى لا تفهم المادة والجسم بمعناهما الحقيقى»[١٠] «ولم يرتفع ديكارت مطلقا إلى فكرة الحياة، «ولهذا ظل الجسم بالنسبة إليه مجرد آلة» (٢٣٩).

ويعترف «هرتسن» بوجود «العقل الموضوعى» فى أساس الطبيعة، ويصف فكرة «هيجل» بأن كل ما هو واقعى (حقيقى) فهو معقول، وكل ما هو معقول واقعى «بأنها فكرة عظيمة» (٧٨). ولكنه كان يعارض التفسير الزائف لهذه النظرية، وهاجم هؤلاء الذين يدعون إلى التسليم بالجانب المظلم فى الحياة المعاصرة، والذين يسمون كل الأشياء التافهة العرضية العتيقة أو باختصار كل ما يلقاه المرء بأنه واقعى وبالتالى بإنه من الواجب الاعتراف به. (٧٨)

ولم يكن هرتسن ماديا فى شبابه أو فى أواخر أيام حياته. وعندما ألقى ابنه ـ وكان عالما فى الفسيولوجيا ـ محاضرة زعم فيها أن النشاط الانسانى والحيوانى مجرد أفعال منعكسة reflexes، وبالتالى لا وجود لارادة حرة ـ كتب هرتسن «خطابا إلى ابنى» قال فيه: «إن كل التعبيرات العضوية لها أساس فسيولوجى ولكنها تذهب إلى أبعد منه.» وتتكون العملية التاريخية فى التحرر المتصل للشخصية الانسانية من أشكال العبودية واحد إثر الآخر، والتحرر من سلطة تلو أخرى ، حتى نصل إلى أعظم تجارب بين العقل والفاعلية، وفى هذا التجاوب يشعر الانسان بأنه حر. «وهكذا نرى أن الحرية الأخلاقية حقيقة نفسية.» (جـ ٢، ص ٢٨١). وتصور الحرية المعروض فى هذا الخطاب نسبى فحسب، ويتلائم فى الظاهر داخل إطار «الحتمية» Determinism، بيد أن التصور الحتمى للحرية «الأخلاقية» النفسية يمكن أن يدخل ضمن مذهب مادى النزعة، ذلك أنه يفترض سلفا وجود «العقل الموضوعى» فى أساس الطبيعة.

---

(١٠) محاضرات عن دراسة الطبيعة - جـ ١ - ٢٧٠ - ٢٨٣.

وقد انتقد «هرتسن» مذهب فلاسفة النزعة السلافية انتقادا حادا وخاصة فى إشادتهم بالمذهب الأرثوذكسى. وفى تأييدهم للأوتوقراطية، ولكنه بعد إخماد الحركة «الثورية التى قامت سنة ١٨٤٨، خاب أمله فى أوربا الغربية وفى روحها البورجوازية، وانتهى إلى أن مجلس القرية الروسى Village commune وكذلك الآرتل Artel أكثر ملاءمة لتحقيق الاشتراكية فى روسيا من أى بلد آخر. وهو يعتبر أن مجلس القرية (الكوميون) Commune هو «شيوعية الفلاحين[١١]» وفى هذه المسألة بالذات أحس بأن الاتفاق مع أصحاب النزعة السلافية ممكن. وفى مقالة بعنوان : «النزعة السلافية الشاملة فى موسكو، والنزعة الأوربية الروسية» (١٨٥١) كتب يقول: «ألم يقبل أصحاب النزعة السلافية الاشتراكية كما قبلناها نحن؟ إن الاشتراكية جسر نستطيع أن نلتقى فيه لنضع أيدينا معا.» (جـ ١ ص ٣٣٨).

وكان «هرتسن» يؤمن بمستقبل الاشتراكية، ولكنه لم ينظر إليها مطلقا باعتبارها الشكل الكامل للحياة الاجتماعية، وفى سنة ١٨٤٩ كتب يقول: «إن الاشتراكية ستتطور فى كل مراحلها إلى الأطراف، والى حد البطلان . وحينئذ سوف ينطلق من القلب المارد الذى تتميز به الأقلية الثورية صيحة احتجاج، وسيبدأ من جديد صراع مميت تحل بعده الاشتراكية محل النزعة المحافظة، بعد أن تتغلب ثورة مقبلة مجهولة[١٢]».

وكتب «هرتسن» سنة ١٨٦٩ مقالا «إلى رفيق قديم» هو م. باكونين. ويقول فى هذا المقال إنه لا يعتقد «فى الأساليب الثورية القديمة» (جـ ١ ص ٢٩٤) وينصح بالتطور الاجتماعى «التدريجى». وهذه المقالة يمكن أن تقرأ حتى يومنا هذا بحيث يفيد منها على السواء أنصار التدابير الثورية العنيفة، والمحافظون الذين لا يبصرون ضرورة الاصلاحات الاجتماعية التى تضمن لكل فرد من الظروف المادية ما يهيىء له حياة كريمة[١٣].

---

(١١) «الشعب الروسى والاشتراكية» ـ جـ ٢ ـ١٤٨ ـ١٨٥٢

(١٢) «من الشاطىء الآخر» (جـ ٢ ـ ص ٩٩)

(١٣) ج ـ سبت G. Spet «تصورات هرتسن الفلسفية عن العالم ـ موسكو ١٩٢٠، ر. جابرى R. Gabry: أ. هرتسن . مقال عن تكوين أفكار وتطورها» باريس ١٩٢٨.

الفصل الرابع

الماديون الروس فى الستينات من القرن التاسع عشر
المذهب العدمى

١ ـ ميشيل باكونين Michel Bakunin

كانت صفوف الثوريين الروس تضم دائما كثيرا من الماديين. وفى العشرينات من القرن التاسع عشر كان هناك عدد من الماديين ضمن صفوف الديسمبريين[1]. ولكن لم تكن لهم أية دلالة فى تطور الفلسفة. وفى الستينات من القرن التاسع عشر اعتنق المادية «م. باكونين» و«تشيرنشفسكى» Chernyshevsky و«دبروليوبوف» Dobrolubov و«بيساريف» Pisarev، وكذلك الفسيولوجى الشهير «سيتشينوف» Sechenov الذى ساهم فى الحركة الثورية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا، انتشرت المادية الديالكتيكية (الجدلية) والمادية التاريخية التى أنشأها «ماركس» و«إنجلز» انتشارا واسعا بين المهاجرين الروس قبل الثورة، وداخل روسيا نفسها.. وهذا التنوع فى «المادية» سيناقش فى فصل آخر.

درس «ميشيل الكساندروفتش باكونين» ـ وكان ابنا لأحد ملاك الأراضى الأثرياء فى مدرسة المدفعية من سنة ١٨٢٨ إلى سنة ١٨٣٣، ثم التحق ضابطا بالجيش، ولم يلبث أن استقال عام ١٨٣٥. وانضم إلى حلقة «ستانكفتش»، ودرس فلسفة «كانت» و«فشته» و«هيجل». وأفضى به اقتناعه بفلسفة هيجل إلى تفسير الحقيقة الخارجية على أنها الحياة الالهية الأبدية، وعلى أنها إرادة «الروح» ونشاطها. ولو نظرنا إلى «الكلى» universal نظرة مجردة، لبقى صوريا خاليا من الحياة، وإنما ينبغى أن يتحقق الكلى فى حياة الشخصية وفى الحياة الانسانية الالهية التى تغلغل الحب فى أعماقها. وقد فسر «باكونين» نظرية «هيجل» بأن كل ما هو واقعى (حقيقى) معقول، وكل ما هو معقول واقعى «بروح محافظة، وتحت تأثيره دخل «بلنسكى» مرحلة «الصلح مع الحقيقة الخارجية».

وذهب باكونين عام ١٨٤٠ إلى برلين بغرض الدراسة، وهناك عقد أواصر الصداقة مع «أرنولد روجه» Arnold Ruge وعدد من «الهيجليين ذوى النزعة اليسارية»، ونشر

(١) كتب «بافلوف – سلفانسكى» – أستاذ التاريخ الروسى – مقالا عن هؤلاء فى مجلة بايلو Byloe العدد السابع سنة ١٩٠٧ بعنوان : «أصحاب النزعة المادية فى العشرينات».

عام ١٨٤٢ فى مجلة «روجه» مقالا بعنوان Die Reaktion in Deutschland «الرجعية فى ألمانيا»، يتحدث فيه عن الحرية المطلقة للروح، ويجعل ما هو سلبى شرطا لما هو إيجابى، وينتقل من المحافظة المتطرفة إلى الطرف الآخر ويدعو إلى تحطيم كل قديم. ويكتب قائلا: «دعنا نثق فى الروح الأبدية التى تحطم وتدمر لأنها فى الوقت نفسه المنبع المبدع الأبدى الذى لا ينفد أبدا لكل حياة. وشهوة التحطيم شهوة خالقة».

وكانت هذه العبارات بداية مرحلة عاصفة فى حياة «باكونين»؛ إذ اشترك فى انقلابات سياسية عديدة، وحكم عليه بالاعدام أكثر من مرة، وقضى فى السجن أعواما كثيرة بعد أن تسلمته الحكومة الروسية، ونفى إلى سيبيريا، وهرب من هناك سنة ١٨٦١ إلى انجلترا، وعاش بعد ذلك فى إيطاليا وسويسرا. وفى هذه الفترة اعتنق النزعة المادية، وشرع فى وضع شكل عجيب من أشكال الفوضوية. وفى عام ١٨٦٨ كتب فى مجلة Narodnoe Delo التى كان يصدرها فى زيورخ، كتب يقول: «إن التحرر العقلى للفرد ليس ممكنا إلا على أساس من النزعة الالحادية والمادية، ويبلغ الانسان التحرر الاجتماعى والاقتصادى عن طريق إلغاء الملكية الوراثية، وتوزيع الأراضى على جماعات الفلاحين، والمصانع ورأس المال على هيئات العمال، وكذلك عن طريق إلغاء الزواج والأسرة وتنظيم تربية الأطفال تنظيما عاما.». ويقول فى كتابه: الاتحادية (الفدرالية)، والاشتراكية، والنزعة المعادية للاهوت Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme وفى كتابه: «الله والدولة»: «إن الأحرار الحقيقيين لا يحتاجون إلى قوة الدولة؛ لأن من مصلحتهم أن يتساندوا؛ لأنهم يرون فى هذا التساند تقدمهم، وهذه هى الأنانية الانسانية. ويجب أن يكون «الكل الاجتماعى» تحالفا حرا بين جماعات حرة»[٢].

---

(٢) م. باكونن : مجموعة مؤلفاته ورسائله - ٤ مجلدات - ١٩٣٤ - ١٩٣٥، مؤلفاته - ٦ مجلدات باريس سنة ١٩٠٧ - ١٩١٣؛ م. نتلاو، «حياة م. باكونين»، ٣ مجلدات لندن ١٨٩٤-١٩٠٠؛ أ. كورنيلوف، «شباب م. باكونين»، ١٩١٥؛ أ. كورنيلوف : «تحولات م. باكونين» ١٩٢٥، ى.م ستكلوف «م. أ. باكونين»، ٤ مجلدات سنة ١٩٢٦، ى. كار، م.باكونين، لندن، ١٩٣٧.

٢ ـ ن. ج. تشيرنشفسكى N. G. Chernyshvaky

كان «نيكولاى جافريلوفتش تشيرنشفسكى» (١٨٢٨ - ١٨٨٩) ابنا لأحد القساوسة، وتعلم فى معهد «ساراتوف» الدينى، والتحق من ١٨٤٦ إلى ١٨٥٠ ـ طالبا بكلية الآداب فى جامعة بطرسبرج. وقد كون «تشيرنشفسكى» تصوره عن العالم تحت تأثير المادية الفرنسية فى القرن الثامن عشر، وفلسفة «هيجل»، وتعاليم «برودون» و«سان سيمون» و«فورييه»، و«ليرو» وخاصة «فويرباخ» الذى قرأ له «ماهية المسيحية» سنة ١٨٤٩. وقد ظل «تشيرنشفسكى» متدينا تدينا عميقا حتى عام ١٨٤٨، وكان يعتقد فى هذه الفترة من حياته أن الملكية الوراثية غير المحدودة قصد بها حماية المضطهدين خاصة، كما أنها تتعالى على جميع الفروق الطبقية[٣].

وعندما بلغ العشرين من عمره انقلب ماديا ملحدا، وجمهوريا ديموقراطيا، واشتراكيا، وقد ثبت لديه عدم وجود الله بما يعانيه البشر عامة من آلام لا يستحقونها، وبما يعانيه الناس الطيبون خاصة. وكان إلغاء الملكية بثورة لا ترحم يقوم بها الفلاحون واحدا من أهدافه الرئيسية فى الحياة؛ وأدى نشاطه الثورى إلى القبض عليه سنه ١٨٦٢، وحكم عليه بالسخرة فى سيبيريا، ثم بالبقاء فيها كمقيم. وفى سنة ١٨٨٣ سمحت له السلطات بالعودة إلى روسيا الأوربية وبالحياة أول الأمر فى استراخان، ثم فى «ساراتوف» بعد ذلك.

ولقد كان تأثير «هيجل» على «تشيرنشفسكى» مقصورا على تقديره للمنهج الديالكتيكى الذى يرغم المرء على الاعتراف بأن كل شىء فى هذا العالم يتغير نظرا لوجود صفات وقوى متضادة فى الحياة[٤]. ولعل أصعب المشكلات التى تواجهها المادية هى أن تفسر كيف تفضى العمليات المادية إلى العمليات العقلية. ويحل «تشيرنشفسكى» هذه المشكلة بالرجوع إلى مذهب «هيجل» القائل بأن التغيرات الكمية تنشأ فى مرحلة معينة بظهور كيفية جديدة. والمناقشة التى يسوقها عن ذبذبات الأثير، وإحساسات الألوان طريفة إلى حد بعيد. ويقول فى خطاب بعث به من سيبيريا إلى ابنه: يتصور الطبيعيون خطأ أن موجات الأثير تتحول إلى انطباعات اللون. وانطباعات اللون هى الموجات نفسها التى تتحرك فوق العصب البصرى ثم تصل إلى

---

(٣) «يوميات» فى مجلة Litraturnoe Nasledstvo جـ ١، ٢٧٦، ١٩٢٨.

(٤) «مقالات» عن عصر جوجول فى الأدب الروسى»، «مجموعة مؤلفاته»، جـ٢، ص١٢٢.

المخ وتستمر فى الحركة هناك. وليس هناك تحول من أى نوع(*). فإذا لم تتضمن هذه العبارة تطابقا باطلا بين موجات الأثير والألوان، فلابد أنها تعنى أنه حتى خارج الجسم الانسانى تحتوى العمليات المادية على الصفات الحسية للون والصوت.... إلخ. وهذه الصفات مادية، وليست وقائع عقلية. هذه النظرية تنتشر انتشارا لا بأس به فى الفلسفة الحديثة.

وكان «تشيرنشفسكى» يؤيّد النزعة التحولية transformism فى علم الحياة biology، ولكنه كان يحتقر نظرية داروين التى تعتبر أن الصراع من أجل البقاء عاملا من عوامل التطور، احتقارا شديدا؛ إذ كان يعتقد أن الصراع من أجل البقاء نتيجة للافراط فى الانتاج، ونقص الغذاء يسىء إلى تكوين الانسان، ويؤدى به إلى الانحلال لا إلى التحسن. ولو كان ذلك هو العامل الوحيد فى التطور لاختفت الحياة العضوية ـ فى نظره ـ اختفاء تاما، وحلت محلها تركيبات غير عضوية ولكنها أكثر ثباتا من التركيبات العضوية(٦).

أما فى الأخلاق فكان «تشيرنشفسكى» يدافع عن نظرية «الأنانية العقلية». والأنانى العاقل يدرك أن السعادة الشخصية تتفق مع الصالح العام. وقد عرض «تشيرنشفسكى» نظرياته الأخلاقية عرضا قويا فى روايته: «ماذا يجب أن نفعل؟» ويقول «لوبوهوف» Lopuhov أحد أبطال هذه الرواية فيما يتعلق بتضحيته من أجل الآخرين: «إننى لست من الناس الذين يقومون بالتضحيات.. والحق أنه لا وجود لمثل هذا الأمر، فالانسان يتصرف التصرف الذى يبعث الارتياح إلى نفسه». وقد يرى عدد من الناس أن هذه المناقشة دليل قاطع على حقيقة نظريات السعادة واللذة فى الأخلاق eudeimonic and hedonistic، والحقيقة أنها تنطوى على هذه المغالطة. فالغرض الذى يتوجه إليه كل فعل نقوم به هو قيمة حقيقية أو فعلية نحبها، وشعور الغبطة الذى نعانيه هو فى الواقع عرض لبلوغ غايتنا، وليس هو هذه الغاية نفسها، ولا يستطيع الماديون أن يفسروا الحب المنزه عن الأغراض للقيم اللاشخصية كالحق أو الجمال أو لقيمة شخص آخر. ومن ثم فهم يحاولون تفسير كل أفعال الانسان على أنها نتيجة لسعيه وراء اللذة. فإذا كان بعض الناس الذين يكرسون حياتهم لخدمة القيم اللاشخصية من أمثال «تشيرنشفسكى» يميلون إلى تفسير سلوكهم بالأنانية، فذلك يرجع غالبا إلى نوع من التحفظ العفيف الذى يجعلهم يتجنبون الألفاظ الرنانة

(*) ستكلوف، «ن. ج. تشيرنشفسكى» ج ١ ص ٢٤٣.

(٦) ن. ج. تشيرنشفسكى: «أصل النظرية فى الكفاح الخير من أجل الحياة» مجموعة مؤلفاته - المجلد العاشر القسم الثانى.

كالضمير، والشرف، والمثل الأعلى، وما شاكل ذلك.

وقد كان الاقتصاد السياسى هو الموضوع الرئيسى فى دراسة «تشيرنشفسكى»، بيد أن الرسالة التى قدمها لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة من جامعة بطرسبرج كانت عن علم الجمال وموضوعها: «العلاقة الجمالية بين الفن والواقع». وقد هاجم فى هذه الرسالة النظريات المثالية الألمانية فى علم الجمال، وهو يرى أن «الجمال هو أكتمال الحياة» (جـ ١٠ – ص ١١٥) وغاية الفن أن يعيد إنتاج حقائق الواقع ويحاول تفسيرها، وجمال الواقع الحى أسمى من أعمال الفن[7].

وقد أطلق اسم «العدمية» بحق على المذهب الذى يرفض الأسس التقليدية للحياة الأجتماعية، وهو المذهب الذى عبر عنه «تشيرنشفسكى» وزميله «دبروليوبوف» (١٨٣٦ ـ ١٨٦١) فى مؤلفاتهما. وقد قال «ج. س. تورجنيف» ـ الذى صاغ هذه اللفظة ـ موجها الحديث إلى تشيرنشفسكى: «أنت ثعبان، ودبروليوبوف كوبرا». ولعل أعجب ممثلى هذه الحركة «هود. بيساريف» D. Pisarev

٣ ـ د. بيساريف D. Pisarev

كان «ديمترى إيفانوفتش بيساريف» ابنا لأحد ملاك الأراضى. وقد توفى فى سن مبكرة، إذ غرق أثناء استحمامه فى البحر بالقرب من ريجا، ولكنه كتب مؤلفات كثيرة صادفت نجاحا عظيما، فقد كان كاتبا موهوبا فى المقالة، كما كان ناقدا أدبيا، وداعية، وشارحا مبسّطا لنظريات العلم الطبيعى. وكان فى صباه المبكر متدينا عميق الايمان شأنه فى ذلك شأن «تشيرنشفسكى» و«دبروليوبوف». وقد انضم أثناء دراسته فى الجامعة إلى حلقة من المتصوفة الذين عاهدوا أنفسهم على العزوبة مدى الحياة. وربما كان هذا التطرف فى الحماس الدينى سببا من الأسباب التى دفعته إلى نبذ الايمان بعد عامين من هذا التطرف[8]. ولما اجتاز هذه الأزمة الروحية انقلب إلى المادية الصرفة التى نجدها عند «فوجت» Vogt، و«مولشت» Moleschott و«بوخنر» Büchner. وكتب يقول: «يستطيع الانسان أن يتقدم بهذا الافتراض الجرىء، وهو أن تنوع الطعام الذى ينشأ عنه تنوع فى العناصر المكونة للدم، هو أساس تعدد الجوانب

(٧) «ن. ج. تشيرنشفسكى مجموعة مؤلفاته»، ١٠ مجلدات، ١٩٠٦ ى. م. ستكلوف : «ن. ج. تشيرنشفسكى»، حياته ومؤلفاته، جزءان، ١٩٢٨.

(٨) انظر أ. أ. لابشين : «ظاهرية الضمير الدينى فى الأدب الروسى» (نشرته الجامعة الروسية الحرة) رقم ٣٥، ٢٥ – ٢٨ – براج.

العقلية، والاتزان المنسجم بين القوى المتضاربة والشهوات المتباينة فى شخصية الانسان». وقد فسر النشاط القلى الحى الذى زخر به القرن الثامن عشر باستعمال الشاى والقهوة اللذين ينبهان الأعصاب[9].

وكان «بيساريف» يفسر السلوك الانسانى بالأنانية، كما يدعو إلى تحرير الفرد من كل إرغام.. وأن يكون الانسان خيرا، معناه فى نظره ـ أن يكون نافعا للناس وأن يستمتع بهذا النشاط أى أن يحققه طواعية واختيارا لا خضوعا لحكم سلطة ما، أوشعورا بالواجب.. إلخ.

وكان «بيساريف» يزدرى الفن والفلسفة ويعلن أن «زوجا من الأحذية أفضل من شكسبير» وكان يدعو إلى الهدم كما دعا إليه م. باكونين، ويقول: «ما يمكن أن يحطم، فلابد من تحطيمه. وما يصمد أمام الريح، صالح للبقاء، أما ما يتناثر كالشظايا فهو هباء. وفى كل الأحوال، اضرب يمينا ويسارا فإن ذلك لن يضرّ ولا يمكن أن يؤدّى إلى أى ضرر». وكان يأمل أن يتم الاصلاح الاجتماعى بزيادة عدد المفكرين «الواقعيين» الذين يهتدون باكتشافات العلم الطبيعى فى تشييدهم للحياة[10].

٤ ـ أ. سيتشينوف I. Sechenov

حاول الفسيولوجى «سيتشينوف» (١٨٢٩ ـ ١٩٠٥) فى كتابه «انعكاسات اللحاء» Reflexes of the Cortex إثبات أن جميع الأفعال الانسانية والحيوانية هى من طبيعة الأفعال المنعكسة. وفى رأيه أن أفعال الفكر لا تنطوى على شيء فى أساسها «غير الاثارة المتصلة للجهاز الحسى وإعادة إنتاج الانطباعات السابقة المماثلة وملحقاتها الحركية التى ربط بينها الجهاز الحسى»[11].

وهو يتحدث عن «الأنا» حديثا شبيها بما يقوله الفيلسوف الانجليزى الحديث «برتراند رسل» وهو أن «الأنا» عبارة عن صيغة نحوية أخطأ الناس فحسبوها حقيقة نفسية خاصة[12].

---

(٩) ل.أ. بلوتكين: «بيساريف والحركة الأدبية والاجتماعية فى الستينات» أكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى ص٢٢١-١٩٤٥.

(١٠) «د. أ. بيساريف. مجموعة أعماله». ستة مجلدات، ١٨٩٤ أعماله المختاره فى مجلدين، موسكو لننجراد ١٩٣٤-١٩٣٥، ل. بلوتكين، «بيساريف»؛ ١٩٤٠ ف. بارجيهورن، «د. أ. بيساريف»، ممثل المذهب العدمى الروسى فى مجلة السياسة ـ عدد ١٩٤٨/٤/٢.

(١١) سيتشينوف، «من الذى يبحث فى علم النفس، وكيف؟» فى مجلة «فستنك اوربا» عدد إبريل ١٨٧٣ ص٥٩٧.

(١٢) سيتشينوف: «انعكاسات اللحاء» سنة ١٨٦٦، دراسات نفسية، ١٨٧٣، ومؤلفات سيتشينوف المختارة.

وقد ازدهرت فى روسيا تلك الفكرة القائلة بأن جميع الأفعال الانسانية والحيـوانية مجرد انعكاسات نتيجة لأعمـال الفسـيولوجى ج. ب. بـافلوف (١٨٤٩ ـ ١٩٣٦) ومدرسته، وكذلك مـؤلفات الـطبيب النفسـانى «ف. م. بيهتـريف» Pehterev(١٨٥٧ – ١٩٢٧)، ففى كتابه «علـم الانعـكاسات الجمـاعى» Collective Reflexology يحاول «بيهتريف» تفسير الحياة الاجتماعية بأسرها على أنها نسق مـن الانعكاسات. ونشر «سافتش» Savichتلميذ بافلوف ـ مقالا فى مجلـة «معمـل ب. ف لزجافت البيولوجى» ـ أراد أن يثبت فيه أن أعلى المظاهر الابداعية للذهن الانسانى ليست أكثر من أفعال شرطية منعكسة، وضرب مثلا على ذلك بتحليل حيـاة داروين ونشاطه، محاولا إثبات أن أعمال العالم العظيم الابداعية يمكن أن تفسر كسلسلة من الأفعال المنعكسة الشرطية.

الفصل الخامس

الوضعيون الروس

١ ــ ب. لافروف P.Lavrov ـ أ.فيروبوف I.Virubov ــ دوروبرتي De Roberty ـ

وجدت النزعة الوضعية الفرنسية التى دعا إليها «كونت» Comte، والوضعية الانجليزية التى نادى بها «جون ستيوارت ميل» J.S.Mill و«هربرت سبنسر» H.Spencer، أنصارا عديدين فى روسيا. وكان «ب.ل.لافروف» Lavrov ممثلا قوى التأثير لهذا الاتجاه الفكرى.

كان «بيوتر لافروفتش لافروف» (١٨٢٣ــ١٩٠٠) أستاذا للرياضيات بمدرسة المدفعية، ونظرا لاتصاله بالأوساط الثورية، أرغم على تقديم استقالته عام ١٨٧٧، ونفى إلى إقليم «فولوجدا»، واستطاع الهرب سنة ١٨٧٠، واستقر به المقام فى باريس. وقد تكونت آراؤه الفلسفية تحت تأثير «كونت» و«جون ستيوارت ميل» و «سبنسر» و «فويرباخ». ويعتقد «لافروف» أن الوقائع المعطاة فى التجربة هى وحدها التى يمكن أن تكون موضوعا للدراسة العلمية. ويفترض العلم الوجود الواقعى للأشياء كما ندركها عن طريق النشاط العادى لأجهزة الحس، وكذلك علاقة العلية القائمة بين تلك الأشياء، والفلسفة نشاط إبداعى نقدى يوحد بين جميع فروع المعرفة فى كل واحد. وكان «لافروف» يسمى فلسفته «بالمعيارية الانسانية» anthropo-logism، لأن الانسان هو مركز هذه الفلسفة. وكان يؤمن بأن السعى وراء اللذة فطرة فى طبيعتنا. ومع ذلك فان الانسان المثقف يتعود على الاستمتاع بالنشاط الأخلاقى، ويؤلف تصورا عن كرامة الشخصية. ولقد كان «لافروف» حتميا، ولكنه كان يرى أن مولد الشعور يؤدى إلى ظهور نوع خاص من الواقع هو الشخصية التى تنظر إلى نفسها باعتبارها حرة مسئولة. وتصور الارادة الحرة ماهو إلا إحالة الطبيعة الانسانية إلى مثل أعلى، وهذه الاحالة ضرورية للتطور الانسانى والتقدم معناه تطور الشعور والفكر النقدى لدى كل فرد، وزيادة التضامن الاجتماعى. وتتحقق العدالة الاجتماعية عن طريق ثورة اشتراكية، ومجتمع القرية الروسية، وإمكان تحقق الزراعة المشتركة للأرض، والاستخدام المشتركة لمنتجات العمل، دفع «لافروف» إلى الأمل بأن الشعب

الروسى سيكون أول من يقوم بالثورة الاجتماعية.[1]

أما «ج. ن. فيروبوف» G.N.Virubov (١٨٤٣ـ١٩١٣)، «ى. ف. دو روبرتى E.v.de Roberty (١٨٤٣ـ١٩١٥) اللذان يعدان من الفلاسفة الوضعيين، فكانا يكتبان بالفرنسية لأنهما أمضيا الشطر الأعظم من حياتهما فى فرنسا. وكان «فيروبوف» يحرر بالاشتراك مع «ليتريه» Littré فى سنة ١٨٦٧ مجلة «الفلسفة الوضعية». Philosophie Positive.

٢ ـ ن. ميهيلوفسكى N.Mihailovsky

كان للناقد الداعية المبسط للنظريات العلمية «نيكولاى كونسطانطينوفتش ميهيلوفسكى» (١٨٤٣ـ١٩٠٤) من التأثير على الفكر الاجتماعى الروسى مايعادل تأثير «لافروف». وقد ظل أعواما عديدة محررا لمجلة Russkoe Bogatstvo وهى مجلة «الشعبيين» الذين ألفوا فيما بعد الحزب الاشتراكى الثورى. وقد وصف «ميهيلوفسكى» غاية نشاطه الأدبى كما يلى: «فى كل مرة ترد لفظة «برافدا» (أى الحقيقة) على خاطرى لا أتمالك نفسى من الاعجاب بما لها من جمال داخلى أخاذ. ولا أظن أن هناك مثل هذه الكلمة فى لغة أوربية أخرى. وأعتقد أن اللغة الروسية وحدها هى التى تطلق كلمة واحدة على كل من الحقيقة والعدالة وبذلك يمتزجان فى كل واحد عظيم» و «أن أواجه دون وجل الواقع وانعكاساته ـ أى الحقيقة الموضوعية النظرية ـ وفى الوقت نفسه أن أدافع عن الحقيقة بوصفها العدالة والحقيقة الذاتية ـ هذا هو هدف حياتى [2].»

وقصد «ميهيلوفسكى» بالحقيقة الموضوعية نظرية العلية الآلية فى الطبيعة. ولكنه يرى أن منهج البحث الموضوعى ليس كافيا فى مجال علم الاجتماع.. فالانسان بوصفه كائنا قادرا على النشاط العقلى «يحمل معه قوة جديدة »، وهو «قلما يكتفى بتركيب الاحساسات والانطباعات التى يتلقاها من عمليات ونتائج السياق الطبيعى للحوادث[3]وهو مايحاول أن يغير الواقع ليتسق مع أغراضه ومثله العليا، وهذا النشاط

---

(١) أهم أعمال «لافروف» هى «خطابات تاريخية» تحت اسم مستعار هو ميرتوف Mirtov. ومقالة عن تاريخ الفكر الحديث (لم تتم) ومجموعة أعماله ـ بتروجراد، ١٩١٨ ـ ١٩٢٠.

(٢) «ن.ك. ميهيلوفسكى: مجموعة مؤلفاته» جـ١ ص٢ ـ مقدمة الطبعة الثالثة.

(٣) نظرية داروين فى العلم الاجتماعى«مجموعة أعماله جـ ١ ص ٣٤٧ ـ الطبعة الرابعة.

موضوع للتقويم الأخلاقى moral evaluation. ومهما يكن من أمر فالمقولات الأخلاقية ذاتية، وهكذا نرى لزاما علينا فى علم الاجتماع أن نستخدم المنهج الذاتى [٤]. ولم يكن ميهيلوفسكى من المؤمنين بالارادة الحرة، ولكنه لاينكر أن العملية التاريخية خاضعة للقوانين.. ومع ذلك فهو ينصح الفرد « بأن يصنع التاريخ فى اتجاه مثله الأعلى.. لأن فى ذلك إطاعة لقوانين التاريخ[٥].

والمثل الأعلى الذى يسعى إليه «ميهيلوفسكى» هو الشخصية الكاملة التطور المتعددة الجوانب، والمجتمع الذى يتألف من مثل هذه الشخصيات القادرة على التفاهم المتبادل والاحترام المتبادل، وحشد قواها فى النشاط الاجتماعى من أجل الحصول على السعادة. ويميز «ميهيلوفسكى» بين «نمط» type التطور وبين «درجة» degree التطور فى أثناء تحديده لظروف التطور الاجتماعى فى اقترابه من المثل الأعلى. ويقصد «بنمط» التطور مجموع ملكات الفرد المختلفة، ويشير إلى أن الفرد الذى يقتصر على استخدام ملكة واحدة من ملكاتة يصل بهذه الملكة إلى درجة عالية من الكمال ولكنه بذلك يشلّ ملكاته الأخرى، وبالتالى يكون نمط تطوره منخفضا[٦]. فإذا بدأ «ميهيلوفسكى» بهذا التصور هاجم نظرية التطور عند «سبنسر»، وهاجم رأيه فى المجتمع بوصفه كائنا عضويا. ويقرر «ميهيلوفسكى» ــ استنادا إلى عالم الحيوان «باير» Baer ــ أن الكائنات العضوية تنموا وتتطور تطورا كاملا عن طريق التقسيم الفسيولوجى للعمل الذى ينشأ عنه التعقيد الشديد فى الكائن العضوى بسبب تنوع أعضائه وخلاياه: فكل عضو يؤدى وظيفة خاصة أداء كاملا فى خدمة الكائن العضوى ككل، هذا الكل الذى يصبح نتيجة لهذه العملية من التطور كيانا ــ فرديا معقدا أشد التعقيد. والمجتمع أيضا يتطور وفقا لنظرية سبنسر نتيجة لتقسيم العمل بين أفراده وتخصص كل منهم فى نشاط معين.. أما «ميهيلوفسكى» فيناقش هذه النظرية فيقول: إن التخصص يؤدى إلى انحطاط الشخصية، ذلك أن درجة التطور التى يصل اليها شخص ينمى إحدى ملكاته على حساب الملكات الأخرى قد تكون عالية جدا، ولكن «نوع» أو «نمط» هذا التطور سيكون منخفضا، وفى مثل هذه العملية من التطور «يحاول المجتمع أن يخضع الشخصية ويحطمها»، وهو يحول الانسان من شخص فردى إلى عضو من أعضائها .. ولا يستطيع المتخصصون الذين يقصرون أنفسهم

(٤) «ماالتقدم؟» (المرجع السابق جـ ١، ص ١٦٤).

(٥) «المثالية، والواقعية، وعبادة الأوثان» (المرجع السابق.. المجلد الرابع، ص ٦٩).

(٦) «الكفاح من أجل الفردية»، (المرجع السابق جـ ١، ص ٤٩٢)

على جانب واحد من جوانب الدراسة أن يفهموا الحياة الباطنة لهؤلاء الذين يمثلون أنواعا أخرى من التخصص. وهذا يفضى إلى عدم الاكتراث المتبادل بل إلى العداء، وبالتالى إلى نقص فى السعادة. ولتجنب هذه النتائج غير المرغوبة، وجب على المرء أن يناضل من أجل فرديته، ومن أجل استقلاله، والاكثار من الجوانب التى تتميز بها ذاته (٤٧٨)، وهكذا نجد أن العملية التى تعنى التقدم فى حياة الكائنات العضوية تعنى التأخر فى حياة المجتمعات. والتقدم فى نظر «ميهيلوفسكى» هو الاقتراب التدريجى من اكتمال الأعضاء المتكاملة، ومن أكبر تقسيم ممكن ومتعدد الجوانب للعمل بين أعضاء الجسم، وفى الوقت نفسه من أقل تقسيم ممكن للعمل بين الكائنات البشرية[٧].

ويقول «ميهيلوفسكى» فى نقده للداروينيين الذين يطبقون قانون الصراع من أجل البقاء على حياة المجتمع الانسانى، يقول إن المثل الأعلى الانسانى ليس هو التكيّف مع البيئة واستبعاد غير الأصلح من الحياة، وإنما على العكس مع ذلك «يجب عليك أن تكيف البيئة مع نفسك، ويجب ألا تستبعد غير الأصلح، إذ أن الصراع، والانتخاب الطبيعى، والتكيف النافع تؤدى جميعا إلى القضاء عليك وعلى مجتمعك[٨].»

وكانت المهمة التى وكلها «ميهيلوفسكى» إلى نفسه هى إنشاء نظرية تظهر فيها فكرة الحقيقة باعتبارها صدقا والحقيقة باعتبارها عدلا متشابكتى الأيدى، بحيث تكمل إحداهما الأخرى. وهذا الهدف الذى يسعى إليه «ميهيلوفسكى» جذاب إلى أقصى حد. بيد أن انتماء «ميهيلوفسكى» إلى المذهب الوضعى وإنكاره لامكان قيام **ميتافيزيقا** قد منعه من العثور على حل واضح متسق لهذه المشكلة، ولو أنه حاول إنشاء نظرية للمعرفة ـ كما فعل «كيريفسكى» ـ إذن لانتهى إلى هذه النتيجة وهى أن الحقيقة كلها التى يتساند فيها الحق والعدل - لا تتكشف إلا للانسان ككل، الانسان الذى يستطيع أن يستخدم ضروب التجربة المتنوعة، لاالتجربة الحسية فحسب، بل تجربة الضمير والشعور الجمالى ، والحدس الدينى الصوفى.

---

(٧) «مالتقدم؟ »(المرجع السابق حـ ١، ص ٣٠٨).

(٨) «نظرية داروين فى العلم الاجتماعى» (نفس المرجع جـ ١ ص ٣٠٨).

٣ ـ ك.د. كافلين -K.D. Kavelin
ـ م. ترويتسكى M. Troitsky
ـ ن. كارييف N. Kareyev
ـ ن. كوركونوف N. korkunov

كان المثل الأعلى الذى يلهم «قسطنطين ديمتريفتش كافليـن» (١٨١٨ ـ ١٨٨٥) من المثل العليا الشامخة، ولكنه لم يكن يستطيع تبريره نظريا شـأنه فى ذلك شـأن «ميهيلوفسكى». وكان «كافلين» عالما ضليعا، وخبيرا فى التاريخ الـروسى، ومحـاميا، وداعية ، وفيلسوفا. وعلى الرغم من اشتغاله فى الحكومة إلا أنه كان يرفض الأوسمة والنياشين والألقاب. وكان فى شبابه شغوفا بهيجل، ولكنه بعد عكوفه علـى البحـث التاريخى بدأ يقدر المنهج العلمى تقديرا عظيما، واقترب بذلك كثيرا من «الوضعية». وكان يتحاش «الميتافيزيقا» فى نظرياتة النفسية، وقد كتب مؤلفين فلسـفيين همـا: «مشكلات علم النفس » (١٨٧٢)، و «مشكلات علم الأخلاق» (سنة ١٨٨٥)[٩].

وكان «كافلين» معارضا لكل من «المذهب المادى»، و«المثـالية الميتـافيزيقية»، فحاول أن يبرهن على الاستقلال النسبى للحياة العقلية، ويقـول بهـذا الصـدد إن الشعور والفكر يخلقان عالما مثاليا، ويقودان الانسان من الـدائرة الضـيقة التـى يفرضها وجوده الشخصى، ويسموان به إلى الكلى، ويفضيان به إلى الكمال، إلى مثل أعلى. وحرية الأفكار والأفعال هى خاصية عضوية للطبيعة الانسانية. ومـع ذلك كان يعتقد أن محاولات تفسير حرية الارادة لم تكن مرضية حتى الآن، ولكنه لم يضع أية نظرية عن الصلة بين الطبيعة المادية، والحوادث الفعلية، وقد كتـب «سـيتشينوف» الفسيولوجى المادى مقالا طويلا بعنوان: «من الذى يبحث فى علـم النفس وكيف؟» وكان هذا المقال نقدا عنيفا لكتاب «كافليـن»: «مشـكلات علـم النفس». ويصـل «سيتشينوف» إلى هذه النتيجة وهى أن كل بحث علمى يقوم على أسـاس تحليـل الوقائع، وأن الحالات العقلية ليست خاضعة للتحليل العلمى. وهذا التحليل العلمـى لايمكن تطبيقه إلا على العمليات الفسيولوجية التى تكمن خلف هذه الحالات، ولهـذا يجب أن يكون علم النفس وقفا على الفسيولوجيين لاعلى النفسانيين. ورد «كافليـن» ردا مفصلا على مقال «سيتشينوف» وقد نشرت هذه المناقشة التى دارت بينهمـا فى مجلة Vestnik Europy فى ١٨٧٢ ـ ١٨٧٤[١٠].

(٩) «مشكلة الأخلاق» فصل ٢.

(١٠) «كافلين مجموعة أعماله» (١٨٩٩)

وقد وضع «ى.ف.سامارين» J.f.Samarin ـ من أصحاب النزعة السلافية ـ نقدا مفصلا لكتاب كافلين «مشكلات علم النفس»، ولكن هذا النقد يتعارض تعارضا مباشرا مع وجهة نظر «سيتشينوف» فقد أشار إلى أن «كافلين» أخفق فى إقامة الاستقلال النسبى للحياة العقلية، وأنه قد تنازل كثيرا للماديين بمغالاته فى أهمية العمليات الجسمية بالنسبة للحياة والعقل على السواء(١١).

أما «م.م.ترويتسكى» M.M.Troitsky (١٨٣٥ـ١٨٩٩) الأستاذ بجامعة موسكو، فقد أقام مذهبا شاملا لعلم النفس تشيع فيه روح «المذهب الترابطى» associationism. وقد نقد فلسفة كانت «والمثالية الميتافيزيقية التى تلت «كانت» فى ألمانيا نقدا عنيفا(١٢).

ودافع «ن.أ.كاربيف» N.I.karyev (١٨٥٠ـ١٩٣١) أستاذ التاريخ الأوربى بجامعة بطرسبرج – عن نظرية دلالة الفرد فى العملية التاريخية وذلك أثناء تعرضه لمشكلات الفلسفة والتاريخ(١٣).

وكان «ن.م. كوركونوف» N.M.Korkunov أستاذ فقه القانون (١٨٥٣ ـ ١٩٠٤) مؤلفا لكتاب «النظرية العامة لفقة القانون»، وهو يعبر فى هذا الكتاب عن فكرة أصيلة قيمة وهى أن العمليات العقلية لاتتمثل فى صورة مكانية، وعلى الرغم من أن أجسام الناس منفصلة فى المكان، إلا أن عملياتهم العقلية تتلاحم وتتشابك، وهذا هو مايجعل الحياة الاجتماعية ممكنة.

---

(١١) مجلة Vestnık Europy (١٨٧٥).

(١٢) م.ترويتسكى: «علم الروح، علم النفس الألمانى فى القرن الحالى» فى مجلدين.

(١٣) ن. كاريف: «المشكلات الأساسية فى فلسفة التاريخ» ٣ مجلدات ١٨٨٣ ـ ١٨٩٠، «ومقالات فى علم الاجتماع وفلسفة التاريخ»، ١٨٩٥.

الفصل السادس

انحلال النزعة السلافية

١ ـ ى.ن. دانيلفسكى I.N. Danilevsky

درس «ى. ن. دانيلفسكى» (١٨٢٢ ـ ١٨٨٥) ـ وكان ابنا لجنرال فى الجيش ـ فى معهد «تسارسكوى سيلو»، وتخرج فيه عام ١٨٤٢. ولما كان اهتمامه شديدا بالعلوم الطبيعية، فإنه كان يواظب على حضور المحاضرات التى تلقى فى كلية العلوم الطبيعية بجامعة سانت بطرسبرج من سنة ١٨٤٣ إلى سنة ١٨٤٧، وحصل على درجة الماجستير (الأستاذية) فى علم النبات. وأثارت أفكار «فورييه» Fourier إهتمامه فانضم إلى جماعة «بتراشفسكى» Petrashevsky الثورية، فلم يلبث أن أعتقل مائة يوم فى قلعة القديس بطرس والقديس بولس، وثبت من التحقيق الذى أجرى معه أن «دانيلفسكى» كان ينظر إلى تعاليم «فورييه» على أنها اقتصادية محضة وليست ثورية، فأطلق سراحه، ولكنه نفى من «بطرسبرج»، وأرغم على العمل موظفا كتابيا فى مكتبى حاكم فولوجدا، وحاكم سامارا على التوالى، وعهدت إليه الحكومة الروسية إبتداء من عام ١٨٥٣ بسلسلة من البعثات يقوم فيها بمسح مصايد الأسماك من نهر الفولجا وبحر قزوين والبحر الأسود، وشمال روسيا. وبدأ ينشر سنة ١٨٦٩ فى مجلة «زاريا» Zarya كتابه «روسيا وأوربا» الذى ظهر فيما بعد على هيئة كتاب. وقد أصدر «ن. ن. استراخوف» N.N. Strakkov ـ وكان من المعجبين بـ«دانيلفسكى» – الطبعة الخامسة من هذا الكتاب سنة ١٨٩٥، مع مقدمة عن حياة «دانيلفسكى» ومؤلفاته.

ويعد «دانيلفسكى» من ممثلى النزعة السلافية، التى دخلت حينذاك فى طور الانحلال، كما يعد نموذجا بارزا للنزعة السلافية الشاملة، وقد عرض فى كتابه: «روسيا وأوربا» نظرية النماذج أو «الأنماط الثقافية ـ التاريخية» لبنى البشر عرضا مفصلا، وكان المؤرخ الألمانى «ريكرت» Rückert قد سبق له أن وضع الخطوط الاجمالية لهذه النظرية، التى أصبحت فيما بعد محورا لكتابات «إشبنجلر». ويعتقد «دانيلفسكى» أنه لايمكن أن يوجد، ولايوجد مايسمى بحضارة إنسانية شاملة. وإنما هناك أنماط ثقافية تاريخية مختلفة من الحضارات، مثل الحضارة المصرية، والحضارة الصينية، والحضارة الآشورية ـ البابلية، والحضارة العبرية، والحضارة اليونانية أو الرومانية. أما فى التاريخ المعاصر فقد أهتم «دانيلفسكى» خاصة

بالنمطين الرومانى الجرمانى، والسلاف. وهذا النمط الأخير ـ أعنى النمط السلاف ـ قد بدأ يتشكل. وأسس الحضارة التى يقوم عليها أحد هذه الأنماط لا تنقل إلى نمط آخر. كل ماقد يحدث هو وجود مخلفات لهذه الحضارات فى أشكال محددة، وفى سمات ثانوية ضئيلة الأهمية ـ أما الفترة التى ينمو فيها نمط ثقافى تاريخى فلا يمكن تحديد طوله، غير أن فترة الأزدهار والنضج قصيرة الأجل، وفى هذه الفترة تستنفد الحضارة كل قواها الحيوية مرة واحدة وإلى الأبد (الفصل الخامس). و«الانسانية» فكرة مجردة ـ فى نظر دانيلفسكى» ـ وليست كلا حيا واحدا. وعلاقة الجنس البشرى بشعب من الشعوب كعلاقة الأنواع بالجنس. وفكرة «الأنواع» فكرة مجردة، فقيرة المضمون. أما الناس فلهم كيان حى ملموس. ودلالة هذه الأنماط الثقافية التاريخية تكمن فى هذه الحقيقة، وهى أن كلا منها يعبر بطريقته الخاصة عن فكرة الانسان، فإذا أخذنا هذه الأفكار جميعا فى كل واحد، تألف لدينا شىء إنسانى ـ شامل. وإذا بسط أحد الأنماط الثقافية التاريخية سيطرته على العالم كله، فذلك معناه الاستنزاف التدريجى للحياة (الفصل الخامس عشر).

ويعتقد «دانيلفسكى» أن الوقت قد حان ـ فى هذا العصر ـ لكى يتطور الجنس السلافى حتى يصبح نمطا «ثقافيا ـ تاريخيا»، خاصا والسمة الأصيلة لهذا النمط أنه بينما نجد أن الكثير من الأنماط الثقافية التاريخية لها أساس واحد: فالحضارة العبرية مثلا دينية، والحضارة الأغريقية فنية، والحضارة الرومانية سياسية، والحضارة الرومانية ـ الجرمانية لها أساس مزدوج ـ فهى سياسية ذات طابع علمى وصناعى.. هذا بينما سيكون النمط السلاف هو أول نمط رباعى الأسس، فهو:

١ - دينى.
٢ - علمى ـ فنى ـ تكنولوجى ـ وصناعى.
٣ - سياسى.
٤ - إقتصادى وجماعى. (الفصل الثامن عشر).

ويقرر «دانيلفسكى» أن التطور المقبل فى التاريخ الأوربى سيتمخض عن انفصال النمسا عن المجر، وسينشأ اتحاد سلافى جامع يضم عدة أجناس أخرى، كاليونان ورومانيا والمجر (الفصل الثالث عشر). وستنحل المشكلة الشرقية تبعا لنتيجة الصراع بين العالمين السلاف والرومانى ـ الجرمانى، وستصبح إسطنبول عاصمة الاتحاد السلاف (الفصلان الثانى عشر والرابع عشر).

ويكرس «دانيلفسكى» جزءا كبيرا من اهتمامه فى الصفحات الأولى من كتابه

لمسألة عداء أوربا الغربية نحو روسيا، ويفنّد الرأى القائل بأن روسيا دولة غازية جشعة. ويثبت فى إسهاب أن روسيا لم تقدم إطلاقا على التهام الدول أو تمزيق أوصالها (الفصل الأول والثانى).

وكان «دوستويفسكى» يقرأ كتاب «دانيلفسكى» فى اهتمام بالغ أثناء صدوره تباعا فى مجلة «زاريا»، ولكنه أصيب بخيبة أمل عميقة عندما اكتشف أن «دانيلفسكى» ينكر وحدة البشر، وينفى وجود المثل الانسانية العليا الشاملة. وسنرى فيما بعد كيف انتقد «سولوفيف» إنكار «دانيلفسكى» للمسيحية العالمية «انتقادا مريرا».

وقد كرس «دانيلفسكى» نفسه فى أواخر حياته لدحض مذهب «داروين»، وظل هذا العمل ناقصا، ولم يظهر المجلد الأول من هذا المؤلف إلا سنة ١٨٨٥، وكان يحتوى على جزءين، وبعد وفاة المؤلف نشر الفصل الأول من المجلد الثانى (١٨٨٩) وقدم «دانيلفسكى» كتابه إلى أكاديمية العلوم للحصول على جائزة الأكاديمية، ولكنه لم يظفر بها، فقد أعلنت الأكاديمية أن هذا الكتاب ماهو إلا مجموعة الاعتراضات التى أثيرت ضد «الداروينية» والتى سبق نشرها فى أوربا، وإن يكن «دانيلفسكى» قد أسهب فيها، وأضاف إليها أمثلة جديدة. وكان «دانيلفسكى» يتصور التطور على أنه «ميل عضوى هادف» يوجهه «سبب عاقل». وقد أدخل هذا التعبير «ميل عضوى هادف» Zielstrebigkeit فى الفلسفة وعلم الحياة عالم الحيوان المشهور «كارل فون باير» الذى كان على علاقة صداقة متينة بدانيلفسكى.

ومن الحكم المأثورة عن دانيلفسكى قوله فى الجمال: «لقد أراد الله أن يخلق الجمال فخلق المادة.».

٢ ـ ن. ن. استراخوف N.N. Strakhov
ك. ليونتييف K. Leontiev

قدم «ن. ن. استراخوف» (١٨٢٨ ـ ١٨٩٦) بحثا لنيل درجة الماجستير فى علم الحيوان سنة ١٨٥٧، بعد أن أتم دراسة العلوم الطبيعية، ولم يشتغل بعد ذلك بالتدريس، بل عكف على الكتابة وتضم أعماله الرئيسية مقالات فلسفية، وكتابات فى النقد الأدبى، ودراسة الأسس الفلسفية للعلوم الطبيعية بالنسبة لفلسفة «هيجل». ويثبت فى كتابه «العالم ككل» The World as a whole أن العالم «كل عضوى منسجم»

وأن أجزاء العالم وظواهره لاترتبط بعضها بالبعض الآخر ارتباطا بسيطا، بل إن بعضها يخضع للبعض الآخر فتكون «نظاما تصاعديا للموجودات ـ والظواهر.» والعالم كائن عضوى «يخدم كل جزء فيه الجزء الآخر لتؤلف كلا واحدا»، ويقف الانسان فى مركز العالم. وقد ناضل «استراخوف» فى إصرار عجيب ضد انحلال الثقافة الروحية.. ذلك الانحلال الذى ظهرت بوادره فى روسيا والغرب على السواء تحت تأثير المذاهب المادية والوضعية والعدمية nihilism، وحاول أن يثبت الخطأ الأساسى فى هذه الحركات، ويكمن هذا الخطأ فى إنكارها جميعا للمجالات العليا من الوجود وإنزالها هذه المجالات إلى المستويات السفلى من الطبيعة.[1].

أما «ك. ن. ليونتييف» الكاتب ورجل الدعاية، فلم يكن من أصحاب النزعة السلافية، غير أنه من الممكن إعتبار أفكاره شكلا منحطا من أشكال النزعة السلافية. وقد عرض «فلاديمير سولوفييف» آراء «ليونتييف» ونقدها فى «دائرة المعارف الروسية» التى أصدرها بروكهاوس Brockhaus و«إفرون».

وكذلك يعتبر كتاب برديائف عن «ك. ليونتييف» من المراجع الموثوق بها[2].

(١) مؤلفات استراخوف الرئيسية هى: «منهج للعلوم الطبيعية» (١٨٦٥)؛ «العالم باعتباره كلا» (١٨٧٢) «الصراع ضد الغرب فى أدبنا » (ثلاثة مجلدات ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٩٦)؛ «أفكار أساسية فى الفسيولوجيا وعلم النفس» (١٨٨٦ ـ، «حقائق خالدة» (١٨٨٧)؛ «من تاريخ العدمية» (١٨٩٢). أما المؤلفات التى كتبت عن «استراخوف» فمن الممكن الرجوع إلى كتاب «تشيزيفسكى» Chijhevsky بعنوان «هيجل فى روسيا» من ص٢٦٦ الى ص ٢٨٣.

(٢) ك. ليونتييف: «مجموعة مؤلفاته»، فى ثمانية مجلدات.

الفصل السابع

أسلاف فلاديمير سولوفييف
١ ـ ب.د. يوركفتش P.D. Yurkevich ـ
ف.د. كودريافتسف V.D. Kudriavtsev

كان «پامفيل دانيلوفتش يوركفتش» (١٨٢٧ ـ ١٨٧٤) أستاذا للفلسفة بجامعة موسكو من سنة ١٨٦٣ حتى سنة ١٨٧٤. وكان يبحث فى روح الأفلاطونية عساه يكتشف وراء الظاهرة المتغيرة دائما المدركة بواسطة الحواس عن المثال الأبدى للموضوع. وفى هذا المثال ، يكون الفكر والوجود متطابقين وفقا لتعاليمه. والحقيقة لا تتكشف بالفكر وحده، بل «بالقلب» أيضا، أى وفقا لميول الانسان الدينية والأخلاقية. وفى عملية الصعود هذه نحو الحقيقة تمتزج المعرفة بالايمان الذى يمثل عاملا أقوى من مجرد المضمونات التجريبية للفكر. ويعلن «يوركفتش» أنه بغير الحب لا يمكن معرفة الله، والدرجة العليا للصعود نحو المطلق ـ أى إلى الله ـ هى التأمل الصوفى، وحينئذ يصبح ماهو ممكن الوجود شيئا واقعيا عن طريق ماهو واجب الوجود، أى عن طريق المثال الأفلاطونى للخير.

وقد وجه «يوركفتش» نقدا أساسيا للمادية حين تعرض لمقال «تشيرنشفسكى» عن «المبدأ الأنثروبولوجى»، وأثار هذا النقد عداء «الصحافة التقدمية» فى ذلك الحين، فحملت عليه حملة تشهير. وكتب «تشيزيفسكى» فى كتابه «هيجل فى روسيا» يقول عن يوركفتش: «إن نقده الهادىء الضليع للمادية (وقد سبق له أن نقد المثالية أيضا بهذه الطريقة عينها) لم يصادف من أساليب المعارضة غير التهديدات والشتائم، وكان أقوى الأسلحة جميعا هو التشنيع، إذ اكتشف أعداء يوركفتش فى كتاباته بضعة سطور تقرر أن اللحظات العقلية لا يمكن أن تكون مناهج إيجابية كافية فى التعليم.. وأن الحياة تضع أساسا ومناهج أكثر حيوية من تصورات العلم المجردة مثل كرامة الانسان، والتعليم الانسانى.» وكان يوركفتش يضع الايمان الدينى فى ذهنه أولا بلاشك، ويأتى بعده الشعور. فرأى أنصار التنوير فى هذه الأسطر دفاعا عن العقاب البدنى. «ولم تدخر الصحافة الساخرة مناسبة دون الهجوم على الفيلسوف المكروه، وهذا النوع من السخرية يمكن أن نتصوره من هذه النتفة وهى مقارنة يوركفتش بما يخرجه ديوجينيس من جسده. وقد نشر «يوركفتش» ثمانية مؤلفات فلسفية من سنة

١٨٥٩، ولم ينشر من عام ١٨٦٢ إلى عام ١٨٧٤ (وهو تاريخ وفاته) غير كتاب واحد فحسب» (٢٥٣).

وكان «يوركفتش» أستاذا «لسولوفييف» الذى كان يقدره فى كتاباته تقديرا يشيع فيه التعاطف بوصفه إنسانا وفيلسوفا على السواء[1]. أما «فيكتور ديمتربيفتش كودريافتسف» (١٨٢٨-١٨٩٢) فكان أستاذا للفلسفة بمدرسة موسكو اللاهوتية. وقد أظهر أثناء طلبه للعلم فى هذه المدرسة قدرات فذة وحصل على منحة «أفلاطون» الدراسية، وهذه المنحة تعطيه الحق فى إضافة اسم «أفلاطونوف» إلى اسم أسرته . ويفسر «كودريافتسف أفلاطونوف» فى كتابه المسمى: «الدين ماهيته وأصله» الاعتقاد فى الله، ونشأة الدين، بفعل مباشر يمارسه الله على روح الانسان، وبالتجربة الدينية التى تنتج عن هذا الفعل. ويقول إن الوجود الروحى والمادى يختلفان الواحد عن الآخر فى تركيب العالم اختلافا عميقا، ومع ذلك فإنهما يرتبطان ارتباطا وثيقا. غير أن المحاولات الخاصة بإدراك تركيب العالم عن طريق الفلسفة الثنائية قد ثبت أنها غير كافية؛ إذ أن هذه المحاولات تفضى إلى موقف يوضع فيه كل نمط من أنماط هذين الوجودين فى مقابل الآخر، والنتيجة هى إما ظهور المادية أو المثالية، فلابدّ من اكتشاف مبدأ ثالث يوحد بين الروح والمادة، هذا المبدأ هو الكائن الكامل كمالا مطلقا - أى الله - الذى خلق العالم بطريقة تكون فيه المادة أساسا substrata لظهور الروح manifestation، والهدف من هذه العملية التى يقوم بها العالم هو الاقتراب شيئا فشيئا من الكمال المطلق، وقد أطلق «كودريافتسف - أفلاطونوف» على هذه النظرية اسم «الواحدية المتعالية» transcendental monism.

وفكرة «كودريافتسف - أفلاطونوف» فى أنه من الممكن تفسير ارتباط العمليات النفسية والمادية معا على الرغم من اختلافهما العميق بواسطة نمط ثالث من الوجود يعلو على تلك العمليات ويوحد بينها، فكرة قيمة إلى أبعد حد. بيد أن حل المشكلة بالرجوع إلى الله لا يقدم لنا إجابة مرضية، كما نعلم ذلك من تاريخ المحاولات السابقة، ولنسترجع هنا مثلا نظرية وحدة الوجود Pantheism عند «إسبنوزا»، التى لا تستقيم من الناحية المنطقية كغيرها من مذاهب وحدة الوجود، ولنسترجع أيضا

---

(١) سولوفييف: «ثلاث سمات مميزة» جـ ٨. مؤلفات يوركفتش «القلب ودلالته فى حياة الانسان الروحية وفقا لتعليم كلمة الله»، ترودى، كييف، المدرسة اللاهوتية، ١، ١٨٦٠. «الفكرة» صحيفة وزارة التربية العامة ١٨٦٠. «العقل و نا لتعليم أفلاطون، والتجربة وفقا لتعليم كانت»، إزفستيا جامعة موسكو، ١٨٨٥.

تعاليم «ليبنتس» عن «الانسجام الأزلى» Pre-established harmony، ذلك أن الرابطة بين العملية النفسية والعملية الجسمية فى حياة الانسان هى رابطة وثيقة بحيث ينبغى أن نكشف فى تركيب الانسان نفسه مبدأ ثالثا يعلو على هذين النمطين من العمليات، ويخلقهما بطريقة تجعلهما مرتبطين الواحد بالآخر[٢].

٢ ـ ن.ف. فيدوروف N.F. Fedorov

يحتل «نيكولاى فيدوروفتش فيدوروف» (١٨٢٨ - ١٩٠٣) مكانا قائما بذاته فى تطور الفلسفة المسيحية، وإن تكن أفكاره الأصيلة قليلة الذيوع، بيد أنها تركت حين ظهورها أثرا عظيما على «ف. سولوفييف»، و«دوستويفسكى» و«تولستوى».

وحياة هذا الرجل خليقة بدراسة تفصيلية، فليس من شك أنه كان رجلا صالحا، وقديسا لم تعمده الكنيسة.

ولد «فيدوروف» ـ الابن غير الشرعى للأمير «ب.أ. جاجارين» ـ سنة ١٨٢٨، وتلقى تعليمه بمدرسة ريشيليو بأوديسا، ثم أصبح فيما بعد مدرسا للتاريخ والجغرافيا بمدن الأقاليم، ثم أمينا لمكتبة متحف «روميانتسف» بموسكو عدة سنوات متتالية، ودفعته حماسته لتنظيم الكتب وحبه لها إلى معرفة جميع محتويات المكتبة، وحفظ أماكن الكتب فيها عن ظهر قلب ، وكان إلمامه بجميع ميادين المعرفة واسعا، فكان يمد الأخصائيين فى فروع المعرفة المتباينة الذين يعملون بالمكتبة بأسماء كتب أخرى تتعلق بموضوع دراستهم، كما كان يزودهم فضلا عن ذلك بالنصائح والمعلومات القيمة. وكانت معرفته وتنوعها تذهل كل من يتصل به. وفى أوائل القرن العشرين قام عدد من المهندسين الذين كانوا يستعدون للسفر إلى سيبيريا لاجراء أبحاثهم الخاصة بمد خط حديد سيبيريا ـ بزيارة لمكتبة «روميانتسف»، فأحالهم «فيدوروف» فورا إلى كتاب يصف سيبيريا لم يكونوا قد سمعوا به من قبل، وألقى نظرة على مشروع الخط الحديدى، فاكتشف خطأين فى الخريطة، أحدهما يتعلق بارتفاع أحد الجبال، والآخر يتعلق بإغفال نهر من الأنهار الهامة إغفالا تاما. ولما عاد المهندسون من سيبيريا بعد عامين أخبروا «فيدوروف» بأنه كان على حق. ويستطيع المرء أن يستمع إلى أمثال

(٢) مجموعة مؤلفات كودريافتسف ـ أفلاطونوف، التى نشرتها المدرسة اللاهوتية فى ثلاثة مجلدات ١٨٩٢ ـ ١٨٩٤.

هذه القصص من شفاه المؤرخين والمحامين وعلماء اللغة والأطباء والفنيين..[٣] إلخ.

واستطاع «فيدوروف» أن يكتفي بالحد الأدنى من مطالب العيش، بأن يحيا حياة روحية خالصة، كرس فيها نفسه تكريسا تاما للخدمة العامة، فكان يقطن حجرة ضيقة، وينام ما لا يزيد عن أربع أو خمس ساعات فى اليوم الواحد فوق صندوق محدب لافراش عليه، مسندا رأسه على شيء صلب، ويتألف طعامه من الشاى والجبن أو السمك المملح، وقد يمكث أشهرا طوالا دون أن يتذوق طعاما ساخنا. أما المال فكان مجلبة لضيقه، فقد اعتاد أن يتقاضى مرتبا تافها (أقل من أربعمائة روبل فى العام) وكان يرفض أية علاوة، ومع ذلك فقد كان يتبرع بقسط كبير من مرتبه شهريا لأشخاص يعولهم، ولم يكن يريد أن يمتلك شيئا، بل إنه لم يملك فى حياته معطفا دافئا.

وكان ينظر إلى الشهرة وذيوع الصيت بوصفهما مظهرين من مظاهر الغرور، فكانت مقالاته تظهر دون توقيع، ولم يحاول قط أن ينشر شيئا منها. وقد نشر صديقاه «ف. كوزفنيكوف» V. Kozhevnikov و«ن. بترسون» N. Peterson بعض كتاباته عقب وفاته تحت عنوان: «فلسفة العلة المشتركة» وطبعا من هذا الكتاب ٤٨٠ نسخة، وأرسلاه إلى دور الكتب والجمعيات العلمية، ووزعت النسخ الباقية مجانا على من يريدها. وأصدر المعجبون «بفيدوروف» طبعة جديدة من هذا الكتاب فى «خاربين» عام ١٩٢٨.

وظهر تواضعه أيضا فى رفضه لأن يرسم أو يصور، فالتجأ أصدقاؤه إلى حيلة خبيثة لتصويره، إذ أخذ الرسام المعروف «باسترناك» يتردد على مكتبة «روميانتسف»، ويحيط نفسه بالكتب، ويتظاهر بالمطالعة، بينما يختلس النظر فى حقيقة الأمر إلى «فيدوروف»، وهكذا وضع تخطيطا لصورته (نفس المرجع ـ ١٨).

وعلى الرغم من حياة الزهد التى كان يحياها، فقد كان يتمتع بصحة ممتازة، ولم ينتبه المرض إلا عندما أرغمه أصدقاؤه على التحول عن عاداته. ولم يكن يرتدى سترة من الفراء، وكان يؤثر المشى دائما، غير أن أصدقاءه حملوه على إرتداء سترة من الفراء أثناء سقوط الجليد فى ديسمبر سنة ١٩٠٣، وعلى أن يستقل عربة، فأصيب بالتهاب رئوى، ولم يلبث أن قضى نحبه.

وكان كل من يعرف «فيدوروف» يكن له احتراما عظيما، ويهتم بأفكاره اهتماما

---

(٣) انظر كتاب «ن.ف. فيدوروف» عن «فلسفة العلة المشتركة» وهى دراسة للترجمة عن حياته جمعها أوستروميروف ـ ج ١، خاربين، ١٩٢٨.

شديدا. كتب إليه «ف. سولوفييف» يقول: «إن خطتك هى أول خطوة يخطوها العقل البشرى قدما إلى المسيح.» واعتاد «تولستوى» أن يقول إن طريقة الحياة التى يسلكها «فيدوروف» تجعل منه مسيحيا خالصا: «إنه فقير إلى أقصى حد، وإنه ليتنازل عن كل شيء، وهو دائم المرح والتواضع.»

ويقول «إليا لفوفتش» Ilya Lvovich ابن تولستوى فى وصف علاقات أبيه بفيدوروف: «كانت له عينان زاخرتان بالحيوية والذكاء والنفاذ، وكان يبدو أنه يشع الطيبة من حوله، تلك الطيبة التى توشك أن تكون سذاجة طفلية.. وإذا كان ثمة قديسون، فلابد أن يكونوا على هذه الحال تماما.» «من العجيب أن ينصت أبى الذى كان ينفعل بسرعة ويفقد أعصابه فى المناقشة ـ إلى «نيقولاى فيدوروفتش» باهتمام خاص، دون أن يفقد أعصابه قط.»

وقد انتقد «فيدوروف» موقف «تولستوى» السلبى إزاء القيم الثقافية العليا، كالعلم والفن، انتقادا قاسيا. وذات يوم ذهب «تولستوى» إلى المكتبة، ، وأخذ «فيدوروف» يطلعه على كنوز الكتب فيها، فعقب «تولستوى» على ذلك بقوله: «ألا يكتب الناس حماقات كثيرة. كان ينبغى أن يحرق هذا كله»، فانقض «فيدوروف» على هذه الملاحظة قائلا: «لقد شاهدت فى حياتى حمقى كثيرين، ولكننى لم أر من له مثل حماقتك.».

ويربط «فيدوروف» مذهبه بالدين المسيحى ، وخاصة بالأرثوذكسية بوصفه المذهب الذى يعلق قيمة خاصة على فكرة البعث (الفصح Easter) والحياة الخالدة. وواجب الانسان أن يلج طريق «الأخلاقية العليا» supramoralisn وأن يحقق مركبا من العقل العملى والنظرى، وأن يصبح فيما بعد عقل الكون، وينبغى على الانسان عن طريق المعرفة والفعل أن يحول سائر قوى الطبيعة العمياء الآن والمعادية له فى أغلب الأحيان ـ إلى أدوات وأجهزة للانسانية. فإذا أدركت الانسانية كيفية السيطرة على الطبيعة استطاعت أن تقهر الموت، بل تستطيع أكثر من ذلك، إذ ينبغى عليها أن تأخذ على عاتقها تحقيق بعث جميع أسلافها. فإذا أصبحت الانسانية «متعددة فى الواحد» multe-une أو «واحدة فى التعدد» كالثالوث الذى هو الأب والابن والروح القدس، فإنها سوف تبلغ من «عدم الانقسام» حدا يجعل من المستحيل وجود أى انفصال أو انعزال فيها ـ أعنى وجود الموت.

ويعزو «فيدوروف» الموقف المعادى غير الأخوى الذى يقفه الأفراد والأمم بعضها من البعض الآخر إلى هذه الحقيقة وهى أن كل إنسان يهتم اهتماما بالغا بالمحافظة

على بقائه تحت ضغط قوى الطبيعة المهددة التى تحمل الموت فى طيـاتها، ونتيجـة لهذه «الأنانية» تنقسم قوى الناس، ومن ثم لا تكون كافية لحل المشكلة الكبرى وهى التحكم فى الطبيعة، وفضلا عن ذلك فإنها موجهة فعلا وإلى حد مـا ــ إلـى صراع الانسان ضد الانسان والأمة ضد الأمة. ويسمى «فيدوروف النظام الاجتماعى الـذى ينشأ عن هذه الأنانية باسم «الشكل الحيوانى» Zoomorphic إذ يقوم على انفصـال الوعى والأعضاء الموجهة عن الأعضاء التنفيذية، ومن هنا كانت الفروق بين الطبقات والمراكز الاجتماعية. ونتيجة لهذا الانفصال بين الفكر والعقل تصل طائفة المدرسين العاكفين على التأمل البحت إلى مذهب زائف عن العالم، وإلى توجيه زائف لنواحى نشاطهم المدرسية، فثمة عالم منهم يعلن أن العالم هو تمثله، فهو عاكف على دراسة ما هو «كائن» فحسب بمعزل عما «يجب أن يكون» (ص ١٢)، وهو لا يهتم بـالغرض النهائى من الحياة، ولا يبحث عن علة الموقف العدائى الذى يقفه كل إنسـان مـن الآخر، وهكذا. ويفضى المذهب الزائف القائل بأن العالم هو تمثلنا إلى تصرفات زائفة مثل إدمان المخدرات باعتباره حلا للمشكلة الكونية بإحالة التمثلات البغيضـة إلـى تمثلات لذيذة عن طريق تعاطى المخدرات، أو استخدام «التنويم المغناطيسى» كوسيلة لطرد السحر بدلا من تربية إدارة الانسان وعقله. وفى هذا المجتمع تستخدم الكشوف العلمية والمخترعات العظيمة كالمتفجرات لا فى سبيل الصالح العام، بل مـن أجـل الصراع المتبادل.

ويجب أن يقوم النظام الاجتماعى المثالى ــ وفقا لفيدوروف ــ على اتحاد الوعى والفعل، وينبغى ألا تكون فى هذا المجتمع فروق طبقية، أو قهر عسـكرى أو بـوليسى أو صناعى، أى أن يعطى النشاط الصناعى شكلا للمادة الظاهرة أو العـلاقات. وفى ظل هذا النظام المثالى الذى يسـميه «فيـدوروف» «بـالحكم النفسى» Psychocracy يستطيع كل إنسان أن يؤدى واجبه وهو فى وعى تام بضرورة المهام التى تواجهه.

ورسالة النشاط العلمى فى مثل هذا النظام رسالة خاصة هى دراسة قوى الطبيعة العمياء المهلكة لتحويلها إلى قوى واهبة للحياة، وسيكون كل عمل اجتماعى مصحوبا بدراسة المجال المقابل له فى العالم.

فإذا تعلمت الانسانية السيطرة على قوى الـطبيعة والقضـاء علـى الجـوع والاحتياجات الأخرى، تمكنت فى الوقت نفسه ــ فى رأى فيدوروف ــ من القضاء على أسباب التنافر بين الناس. وستركز كل قواها لتنظيم طبيعة الأرض، والكون باعتباره كلا واحدا. وقد أثرت التجارب التى أجريت فى الولايات المتحدة عام ١٨٩١ لاسقاط

المطر بإطلاق المدافع، فى الوقت الذى كانت تعانى فيه روسيا من المجاعة بسبب القحط ـ أثرت هذه التجارب على «فيدوروف» تأثيرا عظيما، فهو يتحدث عن ضرورة الاحتفاظ بالجيوش فى ظل النظام المثالى المقبل ـ لا من أجل الدمار المتبادل ـ بل من أجل الواجب المشترك الخاص بتنظيم قوى الطبيعة.

ولقد كانت مشروعات «فيدوروف» طموحة إلى أقصى حد، فقد تحدث عن تنظيم العمليات الجوية لضمان المحاصيل الوفيرة، كما تحدث أيضا عن انتفاع بالطاقة الشمسية حتى يمكن الاستغناء عن أشد أنواع الصناعة قوة ألا وهى صناعة استخراج الفحم من المناجم. ولم يكن هذا كل شىء، فقد اقترح السيطرة على الطاقة الكهرومغناطيسية فى الأرض لتنظيم حركتها فى الفضاء وتحويلها إلى نوع من السفن للقيام بالغزوات الكونية. ولم يكن خطر ازدياد عدد سكان الأرض يفزعه، إذ كان يتنبأ بإمكان استعمار الكواكب والأجرام السماوية الأخرى.

أما الغرض الأسمى الذى يجب أن نخضع من أجله قوى الطبيعة فهو بعث جميع أجدادنا. وكان «فيدورف» يعتبر النظرية الوضعية فى التقدم نظرية لا أخلاقية لما يتسم به موقفها من الأجيال الماضية من جحود، حتى أنها لتشيد رفاهية الأجيال القادمة على جثث الأجداد وآلامهم. (١٨ ـ ٢٥). «ينبغى على المرء ألا يعيش لنفسه (الأنانية) أو للآخرين (الغيرية)، بل أن يعيش مع كل إنسان ومن أجل كل إنسان، هذا هو اتحاد الأحياء (الأبناء) لبعث الأموات (الآباء)». وحتى الناس الذين لاإيمان لهم ـ مثل الماديين ـ فإنهم لا يستطيعون أن يثبتوا استحالة إرجاع أجدادنا إلى الحياة، ولهذا يعتقد «فيدوروف» أنه لاحق لهم فى التنصل من هذه المهمة فيقول: «ضع أجزاء الآلة بعضها إلى البعض الآخر، فيعود إليها الوعى». ولايمكن أن يكون تفكك الجسم وتشتت جزيئاته تشتتا كاملا عقبة مطلقة فى سبيل إعادة تركيبه، ذلك أن جزيئات الجسم لا يمكن أن تذهب إلى أبعد من حدود المكان.

ويصف «فيدوروف» ذلك البعث الذى يقترحه بأنه «محايث» أوباطنى، ولذلك فهو يستنكر التطلع نحو الوجود المتعالى فى عالم آخر، أما المثل الأعلى فهو تحقيق مملكة الله على هذه الأرض.

ويقول «ن. أ. ستنتسكى» N. A. Setnitsky الاقتصادى والفيلسوف الذى كان أستاذا بجامعة خاربين ـ فى كتابه «عن المثل الأعلى النهائى» On the Ultimate Ideal (١٩٣٢)، إن الجمع بين المعرفة والفعل قد تحقق فى روسيا السوفيتية حيث يفهم النشاط العلمى على أنه رسالة خاصة يضطلع بها الخبراء لتنفيذ مهمة دراسة قوى

الطبيعة العمياء المهلكة، بالاضافة إلى الاهابة بكافة الناس الذين يمارسون هذه الوظيفة الاجتماعية أو تلك (وهم المستخدمون والموظفون) أن يقوموا فى نفس الوقت بتنفيذ أعمال الدراسة فى ميدان النشاط الخاص بهم. كما يرى أيضا فى كثير من المشروعات الفنية التى وضعتها الحكومة السوفيتية تأثيرا لا شك فيه وإنجازا لأفكار «فيدوروف»، وإن يكن اسمه لايذكر قط فى معظم الأحيان لماله من صبغة دينية قوية، بل إن معنى هذه الأعمال وصلتها بمشروعات «فيدوروف» لا يدركه أحد. ولعل أوضح مثل على هذا هو الموقف الذى يتخذه السوفيت من مقترحات «فيدوروف» الخاصة بمكافحة فترات القحط.» ويصدق ذلك أيضا على أحدث مشروعات استغلال الطرق المائية فى الاتحاد السوفيتى» (مشكلة نهر الفولجا الأعظم، ورى التركستان.. إلخ ـ ٨٢ والصفحات التالية).

ويستطيع المرء أن يشير أيضا إلى مشروعات أشد من ذلك جرأة تناقشها الصحافة السوفيتية فى الوقت الحاضر مثل مشروع تدفئة سيبيريا بتغيير اتجاه تيار الخليج وتحويل طافيات الجليد القطبية نحو انجلترا لتجميد تلك الدولة التى تعد تجسيد للرأسمالية البغيضة.

والواقع ـ كما هو معروف جيدا ـ أن المشروعات الفنية العملية لا تؤدى إلى أى زيادة فى الرفاهية المادية فى روسيا السوفيتية، وقد تنبأ «دوستويفسكى» منذ عهد بعيد بأن تشييد «برج بابل» على أسس علمية بحته دون الالتجاء إلى «الله أو الدين» ودون تبرير أخلاقى للعلاقات الاجتماعية كما هى الحال بالنسبة للشيوعيين فى روسيا السوفيتية لن يؤدى إلا إلى الفاقة والموت.

إن فلسفة «فيدوروف» تجبه المرء بمزجها الفريد للميتافيزيقا الدينية العميقة كما نجدها فى عقيدة الثالوث المقدس باعتباره مثلا أعلى للاتحاد العاشق الذى يقوم بين عدة أشخاص بالواقعية الطبيعية ـ كما نجد فى مذهبه الخاص بطرائق تحقيق بعث أجدادنا. وما يعنيه «فيدوروف» هو بعث الانسان فى جسد غير متحول مازال فى حاجة إلى الطعام. وتثار هنا مسألة استعمار الأجرام السماوية الأخرى، ويمكن الوصول إلى ذلك كله بواسطة علم وتكنولوجيا بلغا ذروة التطور. ومن وجهة النظر هذه يكون مذهب «فيدوروف» وشيج الصلة بتعاليم الطبيعيين الحديثة، هؤلاء الطبيعيون الذين يفكرون فى إطالة الحياة إلى غير حد بتحسين فن الطب حتى يصل إلى درجة الكمال، وتحسين الظروف الصحية للحياة، وماشاكل ذلك.

أما نزعة «فيدوروف» الطبيعية فى علاقتها بالعقيدة المسيحية فى بعث الجسد، فإنها

متناقضة. فمن الحق أن الجسد ـ المكون من جزيئات (ذرات) لاسبيل إلى النفاذ خلالها، وهى جزئيات تؤدى عمليات المقاومة فى علاقتها بالبيئة ـ يرتبط ارتباطا ضروريا بالصراع من أجل البقاء، وبالتالى فإنه يرتبط بالشر، والمحافظة على مثل هذا الجسد فترة طويلة يتطلب نصيبا كبيرا من العمل ودرجة عالية من البصيرة النافذة. غير أن أسوأ مافيه هو أن المحافظة الأبدية عليه ـ حتى ولو أمكن تحقيقها ـ ستصل إلى حد إدامة الشر والابقاء على أشكال الوجود الدنيا. أما المسيحية فتضع مثلا أعلى من ذلك علوا لا نهاية له، وإنها إذ تضع نصب عينيها الجسد «المتسامى» المتحرر من عمليات المقاومة التى تخلق صفة عدم النفاذ فى الذرات، والجسد وفقا لهذا التصور مكون بحيث لا توجد قوة فى العالم ـ ولا يمكن تصور قوة فى العالم ـ تستطيع تحطيمه.

والجسد المتسامى لا تخلقه الوسائل الفنية العلمية، إنما تخلقة روح الانسان الذى يعشق الله أكثر من نفسه، ويعشق سائر الكائنات كما يعشق نفسه، ومن ثم فهو متجرد من كل أنانية قاصرة. ويمكن الاعتقاد فى أساس العقيدة المسيحية بأن الشر الأخلاقى الناشىء عن الغرور والأنانية عامة شر أولى، وأن جميع نقائص الجسد الأخرى، وعملية القوى الطبيعية وتنافر الانسان معها ـ ليست هذه كلها غير «نتيجة» لذلك الشر الأولى. ومن ثم فإن الخلاص من الشر لا يتم الوصول إليه إلا عن طريق القضاء على العلة الرئيسية، وهى الانفصال عن الله. و «فيدوروف» يقع هنا فى المصادرة على المطلوب عندما يقول إن نضال الانسان للمحافظة على وجوده يولد التنافر مع الآخرين، والعكس هو الصحيح إذا أن التنافر بين الانسان والانسان، وبين الانسان والطبيعة هو الذى يفضى إلى الصراع من أجل الوجود.

وتوحى مؤلفات «فيدوروف» الفلسفية بأنها أفكار عقل موهوب وإن يكن تنقصه الدربة والتنظيم والتماسك بما فيه الكفاية؛ وذلك لنقص فى تعليمه، وبسبب تركيزه المتطرف على فكرة واحدة أثيرة لديه. ومع هذا كله فإنها تنطوى على ثروة من التأملات الأصيلة العميقة التى تحيط بعدة موضوعات متباينة، كفكرة نقص المعرفة العلمية إذا انفصلت عن التطبيق العملى، والنظرية الوضعية للتقدم، أو عندما يقارن بين الكتابة القوطية القديمة التى استخدمها الألمان والكتابة الروسية القديمة بالاختزال الحديث. ومن الممكن أن يزداد نفوذ فلسفة «فيدوروف» فى أيامنا هذه إذا شرعت الانسانية فى الإقدام على مشروعات أشد جرأة بفضل التطور الفذ للعلم وتقنياته.

الفصل الثامن

فلاديمير س. سولوفييف Vladimir S. Soloviev

ولد «فلاديمير سولوفييف» فى موسكو فى السادس عشر من يناير عام ١٨٥٣. وكان أبوه «سرجى سولوفييف» أستاذا بجامعة موسكو ومؤرخا روسيا ذائع الصيت، إذ كتب «تاريخ روسيا» فى تسعة وعشرين مجلدا.. أما جد «فلاديمير» فكان قسيسا طيب القلب، ومؤمنا متحمسا، ومسيحيا صادقا. وذات مرة، عندما كان حفيده فى الثامنة من عمره، اصطحبه إلى مذبح الكنيسة، وأدى صلاة حارة، نذر فيها حفيده لخدمة الله.

وقد بدأ «فلاديمير» وهو فى سن السابعة فى قراءة حياة القديسيين نزولا على نصيحة أبيه. وكان شعورة الدينى من القوة بحيث شرع فى ممارسة أعمال الزهد. فكانت أمه تجده أحيانا راقدا فى فراشه دون أن يلتحف بالبطانية فى الشتاء. وكانت هذه إحدى رياضاته لقهر الجسد[1].

وأظهر «سولفييف» فى طفولته المبكرة ميلا إلى الشعر، فكان يحفظ كثيرا من أغانى الشعراء الروس وقصائدهم، وكان شغوفا بالفولكلور الروسى، محبا للفلاحين والحوذية المتسولين، وتطور فى نفسه تطورا عظيما موقف أسطورى من الطبيعة، حتى كان يطلق أسماء الأشخاص على الأشياء الجامدة، فهو يسمى حقيبة كتبه باسم «جريجورى»، وقلمه باسم «أندرو»، بل كانت تنتابه أحيانا الرؤى وأحلام النبوة. وفى العاشرة من عمره لاحت له رؤية تكررت مرتين فيما بعد، وهذه الرؤية تتصل اتصالا وثيقا بمذهبه الفلسفى كله. وهى ترتبط بحبه الأول. وكانت الفتاة التى يحبها قد أظهرت له عدم الاكتراث، فاستبدت به الغيرة، أثناء وقوفه فى قداس يجرى فى الكنيسة. وبغتة تلاشت من وعيه الأشياء المباشرة التى تحيط به جميعا، وفى قصيدته «مقابلات ثلاث» التى نظمها قبل وفاته بقليل يصف تلك الرؤيا العلوية التى رآها: فقد شاهد زرقة السماء تحيط به من كل جانب، وتشمل روحه، ورأى من خلال هذه الزرقة «الأنوثة الخالدة» وكأنها منسوجة من الأثير الأزرق، وقد أمسكت بيدها زهرة من بلاد غير أرضية، ثم أومأت ناحيته، وابتسمت ابتسامة مشرقة، ثم اختفت بين الضباب. وهنا اغلقت روحه دون الأشياء الدنيوية جميعا، وأصبح الحب الصبيانى الذى أثار غيرته باعثا على نفوره[2].

(١) انظر كتاب «س. لوكيانوف» : «عن سولوفييف فى أعوام صباه».

(٢) ف. سولوفييف: «ناسوتية آلله» ترجمة «ب. زوبوف» وتقديمه ص ١٣.

وقد فسر هذا الذى رآه فيما بعد بأنه رؤيا لحكمة الله «صوفيا» ـ الأنثى الخالدة الكاملة.

وفى سن الثالثة عشرة بدأت الأزمة الدينية فى حياة «سولوفييف»، واجتازها فى أوائل عام ١٨٧١ وهو فى الثامنة عشرة. وقد أذعن للالحاد، وقذف بأيقوناته فى الحديقة، واهتم اهتماما شديدا بنزعة «بوخنر» المادية، وبنزعة «بيساريف» العدمية. وأصبحت الاشتراكية بل والشيوعية مثله الاجتماعية العليا.. ولكنه تخلى عن هذه الفلسفة المبسطة بفضل قراءة لاسبنوزا وفويرباخ وجون ستيوارت ميل الذين أقنعوه بتهافت المادية. وتحول من «إسبنوزا» إلى «شوبنهور» و«هارتمان»، ثم إلى «شلنج» و «هيجل»، وانتهى به الأمر إلى وضع مذهبه الفلسفى الخاص، وفى أثناء هذه الفترة (من ١٨٦٩ إلى سنة ١٨٧٣) كان يدرس العلم والتاريخ وفقه اللغة بجامعة موسكو. ودرس عاما آخر بعد تخرجه بأكاديمية موسكو اللاهوتية.

وكان أول مؤلفاته الفلسفية الهامة رسالة الماجستير وموضوعها: «أزمة الفلسفة الغربية ضد الوضعيين»، وهى الرسالة التى قدمها عام ١٨٧٤، وقد قال فى خطابة التمهيدى قبل المناقشة إن غياب الدين يحطم الروح ويفضى إلى الانتحار. وكان يشير بلا شك إلى أزمته العقلية الخاصة. وكان يقول فى إحدى رسائله (إلى «الآنسة أ.ف. رومانوف» بتاريخ ٣١ ديسمبر سنة ١٨٧٢) عقب اجتيازه لهذه الأزمة: إن الفلسفة العقلية ظلام، و «موت أثناء الحياة»، غير أن هذا الظلام يمكن أن يكون بداية للحياة، إذ يستطيع الانسان بعد أن يدرك أنه «لا شىء» أن يصل إلى أن «الله هو كل شىء»، ومن ثم يستطيع أن يتلقى الاجابات على كافة مشكلاته من تعاليم المسيحية القائمة على «الآله الحى»، لا على تصورات العقل المجردة.

وأرسل «سولوفييف» فى بعثة إلى الخارج لاتمام دراساته، فذهب إلى لندن للعمل فى المتحف البريطانى وذلك تحقيقا لرغبته فى دراسة الفلسفة الهندية والغنوصية وفلسفة العصر الوسيط «ولاهتمامه الشديد بمشكلة الحكمة «صوفيا». وإنا لنجد فى مفكرته الخاصة بتلك الفترة صلاة لهبوط «صوفيا المقدسة الآلهية. وهنا لاحت له للمرة الثانية، رؤيا عن «صوفيا».. غير أن ما فى هذه الرؤيا من نقص لم يشف غليله. وبينما كان يفكر فى هذا الأمر، ويتلهف على رؤيتها رؤية أكمل، سمع صوتا داخليا يهيب به قائلا: «إذهب الى مصر!»، فترك «س ولوفييف» عمله فى لندن، ورحل إلى مصر، وأقام فى حجرة بأحد فنادق القاهرة. وبعد أن مكث فترة من الوقت ذهب ذات مساء إلى «طيبة» سيرا على قدميه، ودون أن يحمل طعاما، مرتديا ثياب المدينة، وهى عبارة عن قبعة عالية ومعطف. وهناك فى الصحراء على بعد اثنى عشر ميلا من المدينة التقى ببعض البدو الذين فزعوا أول الأمر، إذ حسبوه الشيطان نفسه، حتى

تمالكوا أنفسهم، فمضوا فى سبيلهم. وكان الوقت ليلا، وعواء الذئاب يتردد فى جنبات الصحراء. فرقد «سولفييف» على الأرض. وهو يروى فى قصيدته «مقـابلات ثـلاث» ما حدث له عند الفجر:

«كل ما كان، وما هو كائن، وما سوف يكون
احتضنته نظرتى الفاحصة كله فى شىء واحد.
وكانت البحار والأنهار تتألق زرقاء تحت قدمى،
والغابات البعيدة، والجبال متلفعة بالجليد.
رأيت كل شىء ، وكان كل شىء صورة فاتنة
لجمال المرأة التى تمسك كل شىء وكأنه شىء واحد.
وكان اللامتناهى منطويا فى صورتها ـ
وأمامى، وداخل نفسى لم يكن غيرك.»

ومن الممكن ان يطلق اسم «فلسفة» الأنثى الخالدة» على المذهب الفلسفى الذى كرس له «سولوفييف» كل حياته، كما يرى ذلك كثير من دارسى فلسفته.

وقد نال «سولزفييف» عام ١٨٨٠ درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جـامعة سـان بطرسبرج على الرسالة التى قدمها بعنوان «نقد للمبادىء المجردة».

وكانت الفترة التى مارس فيها «سولوفييف» نشاطة كأستاذ قصيرة الامد إلى أبعد حد، فقد كان محاضرا بجامعة موسكو ثم بجامعة سان بطرسبرج، ثم أستاذا بالجامعة النسوية حتى خريف عام ١٨٨١. وألقى «سولوفييف » محاضرة عامة عقـب اغتيـال «الاسكندر الثانى» فى أول مارس سنة ١٨٨١، ختمها بأن أهاب بالقيصر أن يعفو عن القتلة الذين أقدموا على اغتياله باسم الحقيقة العليا، وأن يمتنع عن إصـدار حـكم الاعدام عليهم.

واعتقد أنه من الضرورى بعد ذلك أن يستقيل من لجنة العلـوم التـابعة لـوزارة التربية العامة، على الرغم من أن الوزير أعلن عند قبوله هذه الاستقاله قائلا «إننـى لم أكن أريد ذلك[٣].»

وكتب «سولوفييف» عن سيرة حياته فى المجلد الثالث من الترجمة الروسية لـكتاب «أويرفج» Ueberveg «تاريخ الفلسفة» قائلا: «فى مارس عام ١٨٨١ ألقيـت محـاضرة عامة عن عقوبة الاعدام، وأجبرت على مغادرة بـطرسبرج مـؤقتا. وفى عـام ١٨٥٢

(٣) انظر إى. رادلوف، «ف. سولوفييف»: «ترجمة حياته» مجموعة مؤلفات سولوفييف، المجلد التاسع ص ٩.

اسأنفت محاضراتى عن الفلسفة بجامعة بطرسبرج والمدرسة النسوية العليا، ولكننى تركت بطرسبرج بعد شهر واحد ، واعتزلت التدريس إلى الأبد[٤].»

وكتب إلى البروفسور «بستوجيف ــ ريــومين Bestujev - Ryumin قــائلا: «لقــد اعتزمت أن أهجر مهنة التدريس، لا لأننى أرغب فى تكريس وقتــى كلــه لــكتاباتى الفلسفية، بل لأن هناك أسبابا أكثر ضغطا هى التى دفعتنى إلــى اتخــاذ قــرارى النهائى.[٥]»

وكتب بعد عامين تقريبا الى الجنرال «كيرييف» Kireiev قائلا «إن خمولى أصــبح منغصا لى، فهل تستطيع أن تدبر لى نشاطا عمليا أقوم به؟ (ما عدا التدريس، فــأنا لا أريد أن أواصله)[٦]»، وكان يمكن أن يكون أستاذا فى سنة ١٨٨٠، عندما عــرض عليه «نكراسوف» Nekrassov عميد مدرسة أوديسا لفقه اللغة التــاريخى ــ منصــب مساعد أستاذ، وكذلك عندما عرض عليه مراقب تعليم منطقة وارسو كرسيا للأستاذية بجامعة وارسو عام ١٨٨٩. ومن المحتمل أن « سولوفييف» رفض شخصية الأســتاذ لأن روحه المقاتلة كانت تدفعه فى المقام الأول إلى منــاقشة المســائل العــاجلة فى سياسة روسيا القومية، ومشكلات الكنيسة، وما شاكل ذلك فلم يكن يستطيع أن يقنــع بحياة الأستاذ التى تتطلب منه التركيز على البحث المدرسى الخالص.

وفى العقد الثامن من القرن التاسع عشر أولى «سولوفييف» اهتماما خاصا لمشكلة إعادة توحيد الكنسيتين، فقد ذهب ذات صيف إلى زغــرب بــكرواتيا بــدعوة مــن الأسقف ستروسماير Strossmayer ــ وهو من المطارنة الرومان الكاثوليك البــارزين، وهناك ألف «سولوفييف» كتابه عن «تاريخ الحكم الالهى ومستقبله». وعاد إلى زيــارة الأسقف «ستروسماير» مرة اخرى فى زعرب عام ١٨١٩، ثــم نشر كتــابا فى بــاريس بعنوان: «روسيا والكنيسة العالمية»، وفى هذا الكتاب أعلن «سولوفييف» عن تــأييده للكنيسة الكاثوليكية الرومانية لأنها أنشات هيئة عالمية أسمى من الدولة.

ويرى الكاثوليك أن «سولوفييف» قد تخلى عن الأرثوذكسية وانضم إلى الــكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والواقع أن «سولوفييف» لم يترك الكنيسة الأرثوذكيسة مــطلقا، كل ما فى الأمر أنه توصل إلى الاقتناع بأن الكنيستين الشرقية والغربية على الــرغم

---

(٤) «رسائل سولوفييف» نشرها «اى. ل. رادلوف» ـ جـ ٢، ص ٣٣٨.

(٥) نفس المرجع ـ جـ ٣،ص ٣٦.

(٦) نفس المرجع، جـ ٢، ص ١١٠.

من انفصالهما الظاهرى، لم يفصما الرابطة الصوفية التى تربط بينهما. ويقول الأمير يوجين تروبتسكوى Eugene Trubetskoy الذى كان صديقا شخصيا لسولوفييف ـ مرددا كلمات سولوفييف نفسه ـ إن الدافع المباشر لتحول موقف «سولوفييف » إزاء الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ـ التى اعتاد أن ينظر إليها باعتبارها كنيسة التقليد المضاد للمسيح هذا الدافع المباشر هو «الحلم التنبئى الذى رآه قبل تتويج الامبراطور إسكندر الثالث بعام واحد» فقد رأى نفسه رؤية واضحة يقود عربة بنفسه فى شوارع موسكو، وكان يتذكر الشوارع جيدا وكذلك المنزل الذى وقفت أمامه العربة وعندما هم بدخول المنزل التقى بقسيس من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فطلب منه أن يباركه فى الحال. وكان يبدو أن الآخر متردد، وكأنه يشك فى إمكان منح البركة لشخص يدعو إلى انفصال الكنيستين، غير أن «سولوفييف» بدد شكوكه بأن ذكر له الاتحاد الصوفى للكنيسة الجامعة التى لم تنقسم فى ماهيتها نتيجة لانقسامها الظاهرى إلى نصفين. وهنا منحه القسيس بركته.

«وبعد عام واحد، تم تتويج الامبراطور إسكندر الثالث بحضور المبعوث البابوى، وعاش «سولوفييف» حلمه مرة أخرى فى الواقع. فقد طلبت البركة ومنحت نفس الظروف، وتطابق الواقع مع الحلم فى أدق التفصيلات. وتعرف «سولوفيف» على الشوارع التى اجتازها بالعربة، وعلى المنزل الذى دخله، وعلى المطران الكوثوليكى الرومانى الذى أذعن لنفس الحجج بعد قليل من التردد كما حدث تماما فى الحلم رآه[7].

والواقع أن موقف «سولوفييف» الجديد حيال الكنيسة الكاثوليكية تكون قبل هذا الحلم وقبل تحقيقه. ففى خطاب بعث به إلى «مارتينوف» Martynov بتاريخ ١٨ أو ٣٠ يوليو سنه ١٨٨٧ كتب يقول إنه قرأ قبل ذلك بثمانية أعوام ولأول مرة خطابات عن اليسوعيين Letters On the Jesuits التى كتبها «ى. ف. سامارين» Y. F. Samarin وقال: «إن هذا العمل قد أسهم إسهاما ملحوظا فى تطور تعاطفى مع الكنيسة الكاثوليكية، إذ جعلتنى الأخطاء المنطقية الضخمة والافتقار الواضح إلى الايمان الذى أظهره الكاتب ـ وكان رجلا مخلصا ذكيا يدعى يورى سامارين ـ جعلتنى هذه الأخطاء أفكر جديا فى موقفى إزاء الكاثوليكية[8].»

ولما كان «سولوفييف» مقتنعا بالاتحاد الصوفى بين الكنيستين الكاثوليكية الرومانية

---

(٧) الأمير يوجين تروبتسكوى: «فلسفة ف. سولوفييف » ج ١، ص ٤٨٨.

(٨) «رسائل سولوفييف»، ج ٣، ص ٢٥.

والأرثوذكسية، فقد أبدى من العلاقات مع الكنيسة الكاثوليكية ما يدفع الكاثوليك إلى الاحساس بأنه قد تخلى عن الأرثوذكسية، وأصبح كاثوكيليا رومانيا. ومع ذلك يمكن أن نثبت بما لا يدع مجالا للشك أن «سولوفييف» ظل على ولائه للكنيسة الأرثوذكسية.

كتب «سولوفييف» عام ١٨٨٦ إلى الأسقف أنطونى (الذى أصبح فيما بعد مطرانا لسانت بطرسبرج) عقب عودته من «زغرب» قائلا: «إنه لكى تتم إعادة اتحاد الكنيستين، فإن أى اتحاد ظاهرى أو تحول فردى لا ضرورة لهما على الاطلاق فحسب، بل إنهما ضاران كذلك. أما فيما يختص بالمحاولات باعتراف التى ترمى إلى تحولى عن الأرثوذكسية، فقد أجبت فى المحل الأول على هذه المحاولات باعتراف وتناولى (فى وقت غير مألوف) بالكنيسة الأرثوذكسية الصربية فى زغرب مع الأسقف الأب المبجل أمفروزى. ومجمل القول أننى عدت إلى روسيا وأنا أكثر أرثوذكسية مما تركتها إن صح هذا التعبير[٩]».

وقد أشيع عقب صدور كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» أنه قد انضم إلى الكنيسة الكاثوليكية، وقال له الأب «فارنافا» Varnavaالموجه الروحى لسولوفييف: «اذهب للاعتراف إلى قساوستك الكاثوليك.» وكان حرمان «سولوفييف» من الطقوس الدينية التى يعتز بها اعتزازا عميقا ــ لفترة طويلة من الزمن ــ مؤلما له أشد الألم، حتى لقد استقر عزمه بعد مرور عدة سنوات ــ على اتخاذ خطوة خطيرة كل الخطورة، إذ ذهب فى ١٨ فبراير سنه ١٨٩٦ للاعتراف إلى الأب «نيكولاس تولستوى» وتلقى «التناول» من هذا القسيس الذى أصبح كاثوليكيا، وإن كان يشاطر سولوفييف تعاليمه: وهى المحافظة على الاتحاد الصوفى بين الكنيستين الشرقية والغربية على الرغم من انفصالهما الخارجى. وهذا هو السبب الذى حدا بسولوفييف قبل أن يتلقى التناول ــ وبعد أن طالع قرار مجمع ترنت Council of Trent أن يضيف هذا البيان، وهو أن الكنيسة الشرقية هى الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية الحقة[١٠].

وهذا معناه أنه قام بعمل لا تقره عليه الكنيسة الأرثوذكسية، والكنيسة الكاثوليكية على السواء. وتدل تصريحات «سولوفييف» وأفعاله فيما بعد دلالة واضحة على أنه لم يتخلّ عن الكنيسة الأرثوذكسية.

---

(٩) نفس المرجع - الجزء الثالث - ص ١٨٩.

(١٠) انظر د.ستريموخوف: «ف. سولوفييف، رسالته ومؤلفاته» ص ٢١٦، ص٣٢٠.

وفى يوليو عام ١٩٠٠ حضر «سولوفييف» إلى موسكو، حيث إنتابه المرض، فرحل إلى منزل «الأمير بيتر ترويتسكوى» الريفى القائم غير بعيد عن موسكو، وكان صديقه البروفسور «س. ن. ترويتسكوى» يقيم فيه حينذاك. فلما اشتدت عليه آلام الكلى، وأحس بدنو أجله، طلب «سولوفييف» فى ٣٠ يوليو (عشية موته) إحضار قسيس أرثوذكسى من قرية قريبة ليستمع إلى اعترافه، وليعطيه التناول. وهذا مايقصه الأب «بليائف» Beliayev القسيس الذى قام بأداء الطقوس الأخيرة لسولوفييف، فيما يختص بهذا الحدث: «حضر إلى ذات مساء خادم من منزل آل ترويتسكوى يدعونى باسم «سرجى نيكولائيفتش» (ترويتسكوى) لاقامة حفل القداس فى اليوم التالى، ولمناولة السيد المريض الذى وصل من موسكو. وكان على أن أحمل إليه القربان المقدس Holy Eucharist الذى كنت سأخصصه للقداس (وفقا لرغبة سولوفييف الشخصية). وفى اليوم التالى: بعد أن أدينا صلاة الصبح، ذهبت إلى آل ترويتسكوى. فأدى فلاديمير سرجيفتش (سولوفييف) اعترافه وأبدى ندمه المسيحى الصادق، وقال ضمن أشياء أخرى كثيرة إنه لم يتلق التناول منذ ثلاثة أعوام؛ إذ تجادل مع القسيس حول مسألة من مسائل العقيدة فى المرة الأخيرة التى ذهب فيها للأعتراف، فحرم عليه أداء الطقوس الدينية.» وأضاف سولوفييف: «لقد كان القسيس على صواب، وقد جادلته بدافع من الغرور والغضب، وقد تراسلنا حينا بصدد هذه المسألة، ولكننى لم أتحول عن رأيى على الرغم من إدراكى أننى مخطىء، والآن أدرك بوضوح هذا الخطأ، وإنى لنادم على ذلك فى إخلاص[١١].»

ومن الممكن طبقا لقواعد الكنيسة الكاثوليكية أن يؤدى الكاثوليكى اعترافه إذا كان فى النزع الأخير إلى قسيس أرثوذكسى وأن يتلقى منه التناول إذا لم يسمح الوقت، أو لم تكن هناك إمكانية لاستدعاء قسيس كاثوليكى. وعلى هذا يقول الكاثوليك إن تناول «سولوفييف» الأخير لايثبت أنه ظل عضوا فى الكنيسة الأرثوذكسية.. وهم مخطئون بالطبع؛ ذلك أن «سولوفييف» قد أرجأ اعترافه وتناوله إلى اليوم التالى، إذن فقد كان لديه من الوقت مايسمح له باستدعاء قسيس كاثوليكى من موسكو. وإشارته إلى الجدل فى العقيدة مع قسيس أرثوذكسى، وحرمانه من أداء الطقوس الدينية «طيلة ثلاثة أعوام» يثبتان أنه كان يرغب بعد «تناوله» على يدى نيكولاس تولستوى ــ أن يتلقى الغفران المقدس من كاهن أرثوذكسى، وعلى أية حال، فإن ذلك يدل على أنه لم يتلق التناول غير مرة واحدة من كاهن كاثوليكى، ومن اليسير علينا أن نفهم ذلك إذا

---

(١١) انظر «حول اعتراف سولوفييف» رسائله، جـ٣، ص٢١٥.

وضعنا فى اعتبارنا استنكاره للتحولات الفردية من كنيسة إلى أخرى[١٢].

وعلم البروفسور «ستروييف» Stroyev من أحد أقربائه البعيدين أن «سولوفييف» كان يتحدث فى رهط من المعجبين به قبل وفاته بعدة أشهر، فأنكر إنكارا شديدا تحوله إلى الكاثوليكية[١٣].

ويبدو أن «سولوفييف» انصرف مؤقتا عن مشكلات الكنيسة عقب صدور كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» عام ١٨٨٩. ففى خطاب بعث به إلى «ل. ب. نيكيفوروف»، ومن المرجح أنه كتبه فى العام الأخير من حياته، أعلن «سولوفييف» قائلا «إننى لاأستطيع أن أخبرك بشىء عن مؤلفاتى باللغة الفرنسية، فإن مصير هذه المؤلفات لايهمنى إلا بمقدار ضئيل. وعلى الرغم من أن هذه المؤلفات لاتحتوى على شىء يتنافى مع الحقيقة الموضوعية، فإن مزاجى الذاتى ومشاعرى وآمالى التى تزخر بها هذه المؤلفات حين كتابتها قد انقضى أجلها بالنسبة إلى.»[١٤]

وفى تلك الأثناء ، أصبح «سولوفييف» صديقا لـ«م. م. ستاسيوليفتش» مدير المجلة المتحررة Vestnik Europy (ومعناها بريد أوربا) ، وكرس نفسه لنشر الأعمال الفلسفية. ويحتوى كتابه الفلسفى الرئيسى فى تلك الفترة الأخيرة من حياته وهو بعنوان «تبرير الخير» (١٨٩٧) على مذهب فى الأخلاق. وكان «سولوفييف» قد وضع قبل وفاته بعامين مشروعا لكتابة سلسلة من المؤلفات الهامة، ففى رسالة كتبها باللغة الفرنسية وبعث بها إلى «تافرنييه» Tavernier يقول: «لقد نشرت فى إحدى المجلات الفصل الأول من مذهبى الميتافيزيقى، وآمل فى الانتهاء من كتابى فى خمسة عشر شهرا. وفضلا عن ذلك، فأنا مستغرق فى «أفلاطون» الذى أنوى ترجمته. فإذا انتهيت من الميتافيزيقا ومن أفلاطون، ومن علم الجمال، فسوف أعكف عكوفا تاما على الكتاب المقدّس. ولست أعلم بعد، هل سيتخذ عملى النهائى صورة ترجمة جديدة مذيلة بشروح طويلة، أو أنه سيكون مذهبا فى الفلسفة التاريخية قائما على الحقائق، متسقا مع روح الكتاب المقدس»[١٥]

ومن هذه المشروعات جميعا لم يجد «سولوفييف» وقتا لغير ترجمة محاورات قلائل

---

(١٢) انظر «الرسائل» ج٣، ص١٩٣.

(١٣) مقال فى مجلة «روسكاياميسل» عدد ٢٩، ص١٣٦، ١٩٢٦.

(١٤) «رسائل»، نشرها «رادلوف» مجلد اصاق، ص٦، ١٨٢٣.

(١٥) نفس المرجع - خطاب رقم ١٥ موجه الى تافرنييه، يناير ١٨٩٨.

من أفلاطون، مع مقدمة لكل محاورة، وعدة فصول مخصصة لمشكلات نظرية المعرفة (بعنوان الفلسفة النظرية). كما كتب فضلا عن ذلك كتابه العظيم بعنوان «ثلاث محاورات»، وهو دراسة لمشكلات الشر، وفي الفصل الخامس بعنوان «قصة عدو المسيح» يصف في حرارة اتحاد الكنائس الثلاث: الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية الذي سيتم في نهاية الزمان بحيث تكون هذه الكنائس ثلاثة أعضاء في جسم واحد، تتمتع بحقوق متساوية.

وما برحت ترجمة حياة «سولوفييف» ترجمة مفصلة عملا من أعمال المستقبل، وهذه لترجمة ضرورية لأن «سولوفييف» كان فيلسوفا عظيما، وستكون ترجمة قيمة لأن «سولوفييف» كان شخصية فذة وعلى اتصال لاشك فيه بالعالم الأعلى. ويقول صديقه الأمير «أفجيني تروبتسكوى» Evgeny Trubetskoy (أو يوجين): «إن كل من أتيحت له الفرصة لرؤية «فلاديمير سيرجيفيتش سولوفييف»« ولو مرة واحدة في حياته سينطبع في نفسه أنه رأى رجلا مختلفا تمام الاختلاف عن جمهرة البشر... وحتى مظهره الخارجي ولاسيما التعبير المرتسم في عينيه الكبيرتين الجميلتين يسترعى النظر بما فيه من مزيج فريد من القوة والضعف، ومن التهافت الجثماني، والعمق الروحي.»

«وكان قصير النظر بحيث لايستطيع أن يرى مايراه الناس جميعا. فكان إذا قطب مابين عينيه تحت حاجبيه الكثيفين لايستطيع أن يميز أقرب الأشياء إليه، ولكنه كان إذا سدد بصره بعيدا، بدا عليه أنه ينفذ إلى ماوراء سطح الأشياء القريب المنال من الحواس الخارجية، وأنه يرى لمحة من العالم المحجب عن بقية البشر. وكانت عيناه تتألقان بنور داخلي، وكأنهما تنفذان مباشرة إلى الروح.»

« ومع أنه لم يكن زاهدا، إلا أن مظهره كان هزيلا، وكأنه بقايا إنسان حي. أما شعره المتموج الكثيف الذي يبلغ كتفيه، فقد جعله أشبه بأيقونة. وكان من يراه يحسبه قسيسا، واعتاد الناس أن يخاطبوه بقولهم: «ماذا، أنت هنا يا أبانا!» وكان الأطفال يمسكون بأذيال معطفه المصنوع من الفراء صائحين: «هذا هو السيد المسيح!» وكان مظهره الزاهد في تقابل حاد مع صوته الجهوري الرنان، الذي يصدم المرء بقوته وعمقه الصادر.. من مكان لايعلمه أحد.»[١٦].

وكان ستروسماير يقول عنه: «إن سولوفييف نفس طيبة، عامرة بالتقوى والقداسة الحقة».

(١٦) ى. تروبتسكوى: «فلسفة ف. سولوفييف» جا، ص٣، ص١٨.

أما مظهر «سولوفييف» الهزيل فيرجع إلى طريقته غير المنتظمة إلى أبعد حد فى الحياة. لم تكن له أسرة، ومن ثم لم يكن له مسكن دائم، أو ساعات محددة لتناول وجباته أو لنومه وعمله .. وكان دائم الترحال، فهو يقيم أحيانا بفندق فى سانت بطرسبرج أو موسكو وأحيانا فى ضيعة ريفية عند صديق من أصدقائه، وأحيانا أخرى فى بنسيون على شواطى «إيماترا» أو بحيرة «سايما» فى فنلندا.

«وهو شبيه من الناحية الروحية بالحاج، تلك الشخصية التى خلقتها روسيا المنبسطة الأرجاء، والذى يقضى حياته كلها فى بحثه عن بيت المقدس الالهى متجولا فى أرجاء الأرض الفسيحة. وزائرا وعابدا لكل الأشياء المقدسة الجديرة بالتبجيل، ولكنه لا يمكث طويلا فى أى مستقر أرضى[١٧].»

وكتب عن حالته الشريدة إلى بول بيرلنج Paul Pierling اليسوعى قائلا: «لماذا لا تقبل هذه الفكرة وهى أننى وإن كنت لست راهبا، فليست لى مدينة للاقامة هنا «كما هى الحال بالنسبة إلك؟»[١٨]

ولم تتح فرصة «لسولوفييف» ليهيىء لنفسه حياة عائلية، وعندما كان فى الثامنة عشر من عمره، أحب إبنة عمه «ى.ك. رومانوفا»، وإعتبر الاثنان أنهما مخطوبان عدة سنوات. غير أن «رومانوفا» تنكرت له عام ١٨٣٥. ويتضمن دفتر الذكريات الخاص بـ «ت.ل. سوخوتين» T.L. Sukhotin سؤالا هذا نصه: «هل أحببت؟ وكم مرة؟» وقد رد عليه سولوفييف قائلا: «أحببت جديا: مرة واحدة، أما خلاف ذلك فقد أحببت ٢٧ مرة».ومن الصعب أن نقول ماذا يعنى بكلمة «جديا»: هل يعنى ذلك حبه لـ «أ.ك. رومانوفا» أم لـ «أ.م. بوليفانوفا» أم لـ «س.م. مارتينوفا؟»[١٩]

وقد فكر «سولوفييف» أكثر من مرة أن يسلك حياة الرهبنة. وفى سنة ١٨١٦ كتب إلى الكاهن «م. راتشكى» عقب زيارته لدير «ترويتزكى ـ سرجـويفسكى»: «إن الأرشمندريت والرهبان يحتفون بى إحتفاء عظيما، وهم يودون أن أنضم إليهم، ولكننى سوف أفكر فى الأمر مليا، قبل أن أتخذ مثل هذا القرار[٢٠].» وبعد عام من هذا التاريخ كتب إلى الأرشمندريت أنطونيوس قائلا: «إن بى ميلا شديدا الآن لكى أصبح راهبا غير أن هذا محال فى الوقت الحاضر، ذلك أننى لا أحبذ إطلاقا «الحرية

(١٧) نفس المرجع - الجزء الأول - ص ٣٣

(١٨) ستريموخوف، ص ٣٠٩.

(١٩) رسائل، المجلد الاضافى، ص ٢٣٩.

(٢٠) نفس المرجع، جـ ١، ص ١٧١

غير المشروطة» ولكننى أعتقد أنه لابد أن يوجد بين هذه الحرية وبين العبودية غير المشروطة طريق وسط هو طريق «الحرية المشروطة بالخضوع الصادق لما هو مقدس ومشروع.» «ومهما يكن من أمر، فهل يمكن قبول هذه الحرية فى الوسط الذى نعيش فيه؟ ألن «يطلبوا كل شىء» دون تمييز سواء أكان مشروعا ومقدسا أم لم يكن[٢١]».

وفى القصيدة التالية يصف «سولوفييف» طريق حياته الذى سلكه:

«ذات مرة، والفجر ملفع بالضباب، سرت وحدى بخطوات
وجلة نحو شاطىء مجهول،
وكانت النجوم تبدو شاحبة فى أضواء المشرق،
وطائفة من الأحلام تصطرع فى روحى التى كانت تصلى
لآلهة مجهولة.
والآن، هاأنذا أخطو فى الضوء البارد الصلب
إلى طريق موحش، إلى جانب جدول مجهول،
وها هى أسراب الضباب تلوذ بالفرار
لتكشف فى ضوء النهار، وعورة الطريق الجبلى
وبعد مرفأ أحلامى:
غير أننى واصلت المسير حتى منتصف الليل
بأقدام لا تخاف إلى غاية رغباتى،.
وهناك عند القمة، وتحت نجم غريب،
وعلى طول السقف المقدس، سوف تتألق
من بعيد نيران الانتصار.»

وكان «سولوفييف» لا يعبأ بالجانب المادى للحياة؛ ولهذا كان دائم الافلاس، إذ كان يمنح كل ما يكسبه إلى من يطلب منه مالا. فإذا إفتقر إلى النقود، تخلى عن حوائجه، ويقول «تروبتسكوى»: «أذكر ذات مرة فى أواخر الخريف أننى وجدته فى موسكو يعانى قسوة البرد، وكان دولابه يحتوى فى ذلك الحين على حلة خفيفة، ودثار رمادى أخف منها، ولما كان لا يملك مالا، فقد أعطى ثيابه الثقيلة إلى شخص ما، وكان يعتمد على أنه سيكسب ما يكفيه لشراء معطف من الفراء لنفسه فى الشتاء القادم[٢٢]».

---

(٢١) نفس المرجع، جـ ٣ ص ١٩١

(٢٢) - ى - تروبتسكوى، حـ ١، ص ١٢

ولم يكن الرجال وحدهم هم الذين يتمتعون بكرمه، بل الحيوانات أيضا، وكأنها تحس بحبه للكائنات الحية جميعا. فما يكاد يصل إلى الفندق الذى يقيم فيه فى سانت بطرسبرج، حتى يظهر سرب من الحمام على شرفة النافذة فى غرفته[٢٣].

وكان لـ«سولوفييف» أصدقاء أعزاء، ومعارف من كافة أنواع البشر، ذلك أن عمق أفكاره، وإتساع مجال إهتماماته، وعلمه الغزير، وحضور بديهته على الأخص قد إجتذبت إليه الناس من جميع الطبقات. ويقول «أ. تروبتسكوى»: «لقد كانت المآدب التى يشترك فيها مآدب أفلاطونية حقيقية، إذ كانت حيويته تنتقل إلى الآخرين. ومَنْ مِنْ أصدقائه لا يذكر تلك الأحاديث الملهمة، وذلك الثراء الساحر المعدى من النشوة» وكان مولعا أثناء أحاديثه الودية بشرب النبيذ، وقد إعتاد أن يقول لـ «أ. تروبتسكوى»: «إن النبيذ إمتحان ممتاز، لأنه يكشف عن الانسان بأكمله، أما الحيوان فيصبح إذا شرب الخمر وحشا، والانسان يصبح أحيانا أكثر من إنسان[٢٤].»

وكتب صديقه «أ.ل. رادلوف» فى المقدمة التى سبقت رسائل «سولوفييف» أنه كان يملك نوعا من «المرح الطفولى»، ورسائله وأشعاره حافلة بالمزاح والدعابات اللطيفة، والملاحظات الساخرة الموجهة إلى «أصدقائه وإلى نفسه». وفى إهداء مسرحيته «الزنبقة البيضاء» يعرف الدور الذى يلعبه الضحك فى حياته تعريفا جيدا فيقول:

«من خلال الضحك الرنان، والتنهدات المكتومة
خلق الانسجام فى العالم.
تردد إذن أيها الضحك كالموجة الطليقة،
وأخنق الأنات ولو لحظة واحدة.
وأنت ياآلهة الفن المسكينة! اظهرى
ولو مرة واحدة فى الطريق المعتم، وبابتسامتك
التى يشيع فيها الشباب، جردى الحياة مما تزخر
به من خبث، وإستأنسيها بسخريتك، ولو
للحظة عابرة فحسب.»(الرسائل، جـ ١)

ولقد أشرت من قبل إلى رؤى «سولوفييف» التى تتصل برؤياه الثلاثية لصوفيا «Sophia»، وكان ينظر إلى الأحلام ــ كما عبر عن ذلك بنفسه ــ باعتبارها «نافذة تطل على عالم آخر: وكان فى أحلامه يخاطب الموتى، أو يرى الرؤى، التنبؤية أحيانا،

(٢٣) لوكيانوف، ج ٣، ص ١٣٤.
(٢٤) ى. تروبتسكوى، جـ ١، ص ١٧.

والغريبة الخيالية أحيانا أخرى.» وحتى فى لحظات اليقظة كان يستطيع أن يحس بما يحدث على بعد. كتب يقول فى خطاب له إلى ستاسيوليفتش: «فى يوم الخميس من الأسبوع المقدس، وحوالى الساعة الثامنة مساء، بينما كنت أتناول عشائى معك انتابتنى دون سبب ظاهر كآبة قاتلة، أفضيت بها إليكما (ستاسيوليفتش وزوجته)، وأعربت عن إعتقادى بأن سوءا قد حل فى هذه اللحظة عينها بشخص عزيز على .. وتصور أنه فى هذه اللحظة حوالى الساعة الثامنة من مساء خميس العهد أصيب لوباتين أحد أصدقاء طفولتى (شقيق أستاذ موسكو) بصدمة أعلن بعدها الطبيب أنه قد وقع فريسة لشلل مطرد فى المخ[٢٥].»

أما موقفه من الرؤى التى تتخذ طابع الهذيان ونظريته الغريبة عن مثل هذه الرؤى، فيمكن أن نتبينهما من هذه القصة التى يرويها «أ. تروبتسكوى»: «حدث ذات مرة فى الصباح المبكر، بعد أن استيقظ لتوه من النوم أن تراءت له رؤيا شخص شرقى يضع العمامة على رأسه، وتفوه هذا الرجل بعبارات حمقاء عن مقالة حديثة لسولوفييف تدور حول اليابان («امض فى الطريق، وإقرأ عن البوذية، ها أنت ذا د. البوذية») وقذف بمظلة طويلة جدا داخل معدته .. وتلاشت الرؤيا، غير أن «سولوفييف» أحس بألم حاد فى كبده إستمر ثلاثة أيام بعد ذلك. وقد كانت تنتابه دائما هذه الرؤى مثل تلك الاحساسات المؤلمة، وغير ذلك من الظواهر المرضية. وذات مرة قلت له بصدد ذلك: «إن رؤاك ما هى إلا هذيان نتيجة لحزنك». فوافق من فوره على ما أقول بيد أنه لا ينبغى على المرء أن يفسر موافقته على أنها إنكار لحقيقة هذه الرؤى. فمعنى هذه الكلمات إذا خرجت من شفتيه أن هناك مرضا يجعل عقلنا حساسا بالنسبة لمؤثرات العالم الروحى التى لا يشعربها إطلاقا الأشخاص الذين يتمتعون بصحة جيدة. وهو بالتالى لا ينكر ضرورة العلاج الطبى فى مثل هذه الحالات، بل كان يعترف بأن الهذيان ظاهرة من ظواهر الخيال الذاتى والمرضى، غير أن هذا لا يمنعه من الاعتقاد فى السبب الموضوعى للهذيان الذى يتخذ صورته فينا والذى يتجسد عن طريق الخيال الذاتى، وفى الواقع الخارجى»

ويقول إبن أخيه «س.م. سولوفييف» إنه بعد عام ١٨٨٩ أى فى فترة شكوكه التى راودته عن إمكانية إعادة اتحاد الكنائس، وما بدا عليه من انصراف عن مشكلات الكنيسة: «تحولت رؤاه المشرقة التى كانت تظهر له فى شبابه (صوفيا) وفى رجولته (الرهبان) إلى رؤية للشيطان فى هيئات مختلفة وقد سمعت بنفسى «ف.س.

(٢٥) رسائل، المجلد الاضافى، ص ٦٤.

سولوفييف» يتحدث عن مثل هذه الرؤى.»

ويبدو أن أفكاره عن مبدأ الشر التى وجدت لها ذلك التعبير الرائع فى كتابه «ثلاث محاورات»، كانت تزعجه، وتجعله حساسا حساسية خاصة بالنسبة إليها. ويروى البروفسور «أ.ف. كارتاشف» القصة التالية العجيبة التى استمع إليها سنة ١٩١٠ من الجنرال «فليامينوف» الأستاذ فى الأكاديمية الطبية العسكرية، فى منزل البارونة «ف.ى. أويكسكيل» قال: «وعلى الرغم من أنه كان فى العقد السادس من عمره، وكان من أنصار النزعة الوضعية، بل ماديا على وجه التحديد، فإنه كان على علاقات ودية بـ «ف.س. سولوفييف». وكان من الواضح أن فليامينوف ذلك الشكاك المثقف، قد أخذ يزعجه فى شيخوخته ما ينطوى عليه العالم الروحى من أسرار. وكان يهتم بى باعتبارى فيلسوفا دينيا، وذات يوم روى لى «القصة التالية»:

«حدث ذات مرة أثناء فصل الصيف وفى المنزل الصيفى الذى تملكه «فارفارا إيفانوفنا» بالقرب من موسكو أن كان «المتجول الخالد» «ف. سولوفييف» يقيم هناك وقد استولت عليه حالة من التوتر الغريب، فكان يقص علينا أشياء شائقة كثيرة عن الشيطان .. وكنا فى الهزيع الأخير من تلك الأمسية الصيفية، وبعد أن استغرقنا وقتا طويلا فى تناول شاى الساعة الخامسة، كنا نحن الثلاثة جالسين فى الشرفة الصيفية، وهى شرفة تتكون أرضيتها من ألواح بسيطة من الخشب تتخللها الشقوق. وجلس «سولوفييف» مقطب الجبين فى مقعد ذى مساند، أما أنا فكنت أسير أحيانا، وأتوقف أحيانا أخرى، وأستفزه استفزازا خفيفا بما أوجه إليه من أسئلة، بينما أخذ «سولوفييف» يتحدث عن الشيطان فى صورة أكثر عينية، وأشد تحديدا حتى استطاع أن ينقل إلينا عدوى الحالة الغريبة التى يعانيها. وفجأة انبعث من شق فى وسط الحجرة تقريبا عمود من الدخان تصحبه ضجة خفيفة، وكان هذا العمود الكثيف من الدخان البنى اللون أو البخار يبلغ السقف، فصاح «ف.س.» وهو يشير إليه بأصبعه: «ها هو ذا.. ها هو ذا!» ثم نهض من مجلسه، ولاذ بالصمت، وكان يبدو مرهقا حزينا وكأنه اجتاز محنة ما. وانتابنا الوجوم نحن أيضا.. غير أن الدخان اختفى سريعا، دون أن يخلف أثرا ما، أو يترك أية رائحة. وبعد لحظة شرعنا فى البحث عن تفسير لما حدث. فربما ــ لأننى كنت أدخن، قد أسقطت عودا من الثقاب فأشعلت بذلك شيئا تحت أرض الشرفة.. ولكن ماذا يكون هذا الشىء؟ ولماذا حدث هذا الانفجار؟ ثم لماذا لا توجد أية رائحة للحريق؟ ولم يسفر التفتيش الذى قام به الكلب والخدم تحت الشرفة عن شىء. وكان لابد أن نصمت نحن أيضا غارقين فى حيرتنا بقية حياتنا»

ويضيف الشكاك المتكبر قوله إلى هذه القصة المحيرة: «وبالطبع، لم أستخلص أية نتائج من هذا الحادث حتى الآن، كل ما فى الأمر أننى أقرر الواقع كما هو.»

وكان «سولوفييف» فى شبابه متعصبا للنزعة الروحية، معتقدا أن الظاهرة الروحانية يمكن أن تستخدم لأغراض ميتافيزيقية، ولكنه بعد أن حضر عدة جلسات روحانية فى لندن عام ١٨٧٥، خاب أمله، وهو يتحدث فى خطاب له إلى الأمير «د. تسيرتليف» عن إحدى هذه الجلسات التى أقامها «وليامز» الشهير، فيصفه بأنه وقح أكثر منه محتالا بارعا، فقد إستطاع أن يحدث «الظلمة البصرية»، ولكنه لم يقم بأية معجزات أخرى. وعندما طار الجرس فى الحجرة أثناء الظلام، وهبط فوق رأسى أمسكت بيد مفتولة العضلات، لم يعلن صاحبها أنه روح من الأرواح، أما التفاصيل الباقية فليست بذات أهمية[٢٦].»

ومؤلفات «ف. سولوفييف» الرئيسية فى الفلسفة (باللغة الروسية) هى:

- أزمة الفلسفة الغربية (ضد الوضعيين)، ١٨٧٤.
- المبادىء الفلسفية للمعرفة المتكاملة، ١٨٧٧.
- نقد المبادىء المجردة، ١٨٧٧ ــ ١٨٨٠.
- محاضرات عن الألوهية ــ ١٨٧٧ ــ ١٨٨١.
- ثلاث محاضرات فى ذكرى دوستويفسكى ــ ١٨٨١ ــ ١٨٨٣.
- الأسس الروحية للحياة ــ ١٨٨٢ ــ ١٨٨٤.
- النزاع الكبير والسياسة المسيحية، ١٨٨٣.
- تاريخ الحكم الآلهى ومستقبله، ١٨٨٥ ــ ٨٨٧ .
- روسيا والكنيسة الجامعة، ١٨٨٩.
- معنى الحب، ١٨٩٢ ــ ١٨٩٤.
- تبرير الخير، ١٨٩٥.
- الفلسفة النظرية، ١٨٩٧ ــ ١٨٩٩.
- ثلاث محاورات، ١٨٩٩ ــ ١٩٠٠.
- مجموعة مؤلفاته ــ تسعة مجلدات، والرسائل أربعة مجلدات.

وسأذكر من مؤلفات «سولوفييف» العديدة التى تتناول مسائل سياسية فلسفية، الكتابين التاليين:

---

(٢٦) رسائل، جـ ٢، ص ٢٢٨.

ـ المشكلة القومية فى روسيا، جزءان، ١٨٨٣ ـ ١٨٩١.
ـ الصين وأوربا، ١٨٩٠.

وقصائد «سولوفييف» على جانب كبير من الأهمية فى فهم الطابع الذى اتسمت به أعماله، وبعض هذه القصائد يعبر فى صورة جميلة عن أفكاره الفلسفية العميقة.

أما مؤلفاته المترجمة فهى: «ثلاث محاورات، ١٩١٥»؛ «تبرير الخير»، ترجمة ن. دادنجتن، ١٨١٨؛ «محاضرات عن الألوهية»، مع مقدمة بقلم «ب. زويوف»، نيويورك، ١٩٤٤؛ «معنى الحب»، نيويورك، ١٩٤٧؛ مؤلفات مختارة فى مجلدين، أ. ديديركس، ١٩١٤ الطبعة الألمانية الكاملة فى ثمانى مجلدات ترجمة، ف. شيلكارسكى، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣.

أما أهم المؤلفات التى كتبت عن «سولوفييف» فهى:
ـ الأمير أ. ترويتسكوى: «فلسفة فلاديمير سولوفييف» ـ مطبعة جميعة الشبان المسيحية ـ باريس سنة ١٩٣٦.
ـ د. ستريموخوف: «فلاديمير سولوفييف ـ رسالته ومؤلفاته» ـ باريس سنة ١٩٣٥.
ـ م. هربنيى: «فلاديمير سولوفييف»، تيومان روس، لندن سنة ١٩١٨.
ـ و. دنفى: «فلسفة فلاديمير سولوفييف الدينية»، ١٩٣٩.
ـ فردريش موكرمان: «فلاديمير سولوفييف»، أوتوفالتر، سويسرا ١٩٤٥.

وانتهى «سولوفييف» عقب اجتيازه لأزمة الشباب الدينية فى سنة ١٨٧٣ إلى الاعتقاد بأن حقيقة المسيح هى وحدها القادرة على بعث الانسانية، وعلى التغلب على الجهل الفظ الذى ترزح تحته الجماهير، وعلى الفساد الأخلاقى المتفشى فى الطبقات العليا، وعلى قوة الدولة الغاشمة (خطاب إلى مدام أ. ف. رومانوف بتاريخ ٢٥ يوليو ١٨٧٣).

وقد فسر «غربة العقل الحديث عن المسيحية» بأن المسيحية مابرحت تتخذ حتى الآن «صورة لا معقولة ناقصة»، واليوم بعد أن تحطمت المسيحية بصورتها الزائفة عن طريق تطور العلم والفلسفة، فقد حان الوقت لاقامة «المسيحية» الحقيقية، وصياغة مضامينها الأبدية فى صورة جديدة مناسبة، أى فى صورة عقلية صرفة. فإذا كان هناك شطر معين من الانسانية ـ حتى ولو كان حفنة ضئيلة ـ قد استطاع أن يحقق فعلا وبصورة جدية، عن وعى واقتناع عميق ـ تعاليم الحب المطلق والتضحية بالذات، فهل يمكن أن يدوم الشر والزيف طويلا فى هذا العالم؟ بيد أن هذا التحقق

العملى للمسيحية فى الحياة لم يزل بعيد المنال، ولهذا ينبغى علينا فى الوقت الحاضر أن ندرس الجانب النظرى، والتعاليم اللاهوتية. وهذه هى رسالتى الحقيقية» وعندما التحق «سولوفييف» بمدرسة اللاهوت، لم يكن يريد أن يكون راهبا: «لقد حان الوقت الذى لا ينبغى أن نهرب فيه من العالم، بل علينا أن نقتحمه لكى نصلحه[٢٧].» وفى ختام حياته، أدرك «سولوفييف» أن القضية الأساسية فى الثقافة هى: «أن نضع الانسانية إزاء الأزمة: قبول الحقيقة أو رفضها بعد معرفتها، أى بعد تقرير الحقيقة تقريرا سليما، والاحاطة بها إحاطة واضحة.» فإذا قررنا الحقيقة المسيحية فى دقة مستبعدين كل سوء فهم نظرى، فإن قرار تأييد المسيح أو إنكاره يصبح حينئذ عملا خالصا من أعمال الارادة، فهو القرار بأن يكون أخلاقيا بصورة مطلقة أو لا أخلاقيا بصورة مطلقة[٢٨].»

وفعلا، أصبح العمل الذى كرس له حياته هو أن يشيد فلسفة مسيحية أرثوذكسية تكشف عن ثراء العقائد الرئيسية فى المسيحية وكفايتها الحية، بعد أن كانت قد استحالت إلى صيغ ميتة، منفصلة عن الحياة والفلسفة، وأوضح «سولوفييف» مالها من أهمية بوصفها أساسا فلسفيا لدراسة الطبيعة دراسة علمية، وباعتبارها مرشدا لحياة الفرد الأخلاقية، ونقطة انطلاق لوضع سياسة مسيحية مثالية.

وتكشف أعمال «سولوفييف» الأدبية كلها عن مذهبه فى الفاعلية activism: ويهدف بحثه النظرى عن الحقيقة إلى غاية عملية هى إصلاح العالم، والانتصار على الأثرة، وتحقيق المثل الأعلى المسيحى فى حب الجار وسائر القيم المطلقة. ويقسم الأمير «أ. تروبتسكوى» و «د. ن. ستريموخوف» أعمال سولوفييف إلى ثلاث مراحل آخذين فى اعتبارهما المراحل المختلفة لنزعته نحو الفاعلية. ويصف «ستريموخوف» هذه المراحل المختلفة على أنها بدأت باهتمام «سولوفييف» بميدان الآلهيات Theosophy أى بالتعاليم المسيحية. ثم بميدان الحكم الدينى Theocracy وأخيرا بعلم المعجزات أو الخوارق Theurgy[٢٩].

وفى أثناء المرحلة الأولى كان «سولوفييف» يأمل فى إمكان تحقيق التجسيد فى عالم الحكمة، كلمة الله عن طريق الآلهيات (الثيوصوفية) المسيحية، أى عن طريق معرفة الله وعلاقته بالعالم. وأكبر أعمال «سولوفييف» التى تنتسب إلى هذه الفترة هى:

---

(٢٧) رسائل، جـ ٣، ص ٨٨.

(٢٨) رسائل، المجلد الاضافى، «إلى تافرييه»، مايو سنة ١٨٥٦» ص ٢٢٠.

(٢٩) الأمير ى. تروبتسكوى، «تصوّر سولوفييف للعالم» جـ ١ الفصل ٢ والفصل ١٠ استريموخوف ص ٨.

«محاضرات عن ناسوتية الله» و «الأسس الروحية للحياة». وفى خلال المرحلة الثانية ـ أى بعد سنة ١٨٨٢ ـ وضع «سولوفييف» آماله فى السمو بالانسانية عن طريق الحكم الدينى Theocracy أى عن طريق إقامة الدولة العادلة، والنظام الاجتماعى العادل الذى يحقق السياسة المسيحية، وأهم أعماله التى تنتمى إلى هذه المرحلة هى: «المشاجرة العظمى والسياسة المسيحية» و «تاريخ الحكم الدينى ومستقبله»، و «روسيا والكنيسة الجامعة» و «المشكلة القومية فى روسيا». وأخيرا استغرق «سولوفييف» أثناء المرحلة الثالثة التى تبدأ حوالى عام ١٨٩٠ فى مشكلة «الخوارق» Theurgy أى الفن الصوفى وخلق حياة جديدة وفقا للحقيقة الآلهية، وأعماله الرئيسية فى هذه الفترة هى: «معنى الحب» و «تبرير الخير». أما آخر أعمال سولوفييف وهو كتاب «ثلاث محاورات» فهو يعبر عن نهاية آماله الطوباوية فى تحقيق الخير أثناء حياة الانسان الأرضية.

إن الملامح المميزة للفكر الفلسفى الروسى، وهى البحث عن معرفة شاملة للواقع باعتباره كلا، وتعين التصورات الميتافيزيقية، هذه الملامح تجد لها تعبيرا واضحا فى أعمال «سولوفييف» على الأخص، كما أنها مصوغة بصورة محددة حتى فى أعماله المبكرة مثل «أزمة الفلسفة الغربية» و «المبادىء الفلسفية للمعرفة المتكاملة»، و«نقد المبادىء المجردة».

ولم يكن «سولوفييف» مقتنعا بالنظرية التجريبية القائلة بأن كل مانعرفه يتألف من معطيات الحواس أو من الظواهر، إذ لايمكن أن توجد الظواهر أو أن تعرف منعزلة عن علاقاتها الضرورية بالظواهر الأخرى، وبما يظهر؛ وهذه العلاقات لايمكن إدراكها إلا بوساطة الفكر الذى يكشف لنا الدلالة العامة أو علة الأشياء (ratio rerum) التى تكمن فى علاقة الأشياء بالكل مفهوما لا على أنه كثرة خالية من النظام بل على أنه الوحدة الشاملة المنظمة. والطابع العقلى لمضامين المعرفة لا يعطى فى التجربة مادمنا لانهتم فى التجربة إلا بالواقع الجزئى المتكثر، ولا نجد مطلقا مانسميه بالكل أو «بالوحدة». ولايمكن أن نحيط بعلة الأشياء التى نعرفها أو بمعناها إلا بعقل الذات العارفة، ولا يمكن أن توجد العلاقة القائمة بين موضوع ما وبين الكل بالنسبة لنا إذا كنا نتضمن نحن أنفسنا مبدأ الوحدة الشاملة، أى العقل.» وهكذا نستطيع أن نفهم كيف نشأت النظرية العقلية. «إن معيار الحقيقة ينقل من العالم الخارجى إلى الذات العارفة: ويكون العقل الانسانى ـ لا طبيعة الأشياء أو الحوداث ـ هو أساس الحقيقة.» وأيا كان الأمر فإن العقل باعتباره مبدأ ارتباط correlation الكل فى وحدة

واحدة ليس إلا «صورة» الحقيقة (لامادتها) فإذا ماتبين فى أى ضرب من ضروب النزعة العقلية أنه مجرد فى طابعه، كان مجافيا للصواب. فلا تستطيع النزعة العقلية القطعية (الدجماطيقية) أن تمدنا بالمعرفة عن وجود العالم المتجاوز للذات. وتتغلب نزعة «كانت» العقلية النقدية على هذه الصعوبة بالتقليل من قيمة العقل، والاعتقاد بأن حقائقه القبلية هى الصور الضرورية للوجود الظاهرى لا للوجود الحقيقى. وهذا يؤدى بدوره إلى صعوبة جديدة وهى: إذا انحلت كل معرفة إلى مركب من صور العقل القبلية والمادة التجريبية التى تقدمها الحواس، وإذا نظرنا إلى كل من هذين العاملين على أن أحدهما مستقل عن الآخر، فإن المركب منهما لا يمكن تفسيره بغير الرجوع إلى مبدأ ثالث، ومع ذلك فإن «كانت» لا يعترف بوجود مبدأ ثالث للمعرفة لدينا. فإذا كان العقل والاحساس هما وحدهما العاملان المعترف بهما، وجب الاعتراف بأن مضمون المعرفة كله يعتمد على صورتها، كما أنه يتحدد بأكمله وفقا لمقولات العقل. وهذا هو سياق التفكير الذى تطور فى النزعة العقلية المطلقة عند «هيجل»، ولكن مادامت صورة العقل ـ كغيرها من الصور ـ لا تكون شيئا إذا انفصلت عن مضمونها، فإن النزعة العقلية المطلقة تضطلع بمهمة مستحيلة ألا وهى استنتاج كل شىء من لا شىء.

وتتشابه النتائج الأخيرة للنزعتين التجريبية والعقلية إلى حد ما: فالنزعة التجريبية تتركنا مع الظواهر وحدها دون الموضوع الذى هى ظواهر له، ودون الذات التى تظهر لها تلك الظواهر: بينما تنتهى النزعة العقلية بالفكر الخالص «فكر بلا مفكر، وبلا شىء تفكر فيه.» والانسان لا يعلو ـ سواء فى التجربة أو فى الفكر ـ على علاقته الذاتية بالموضوع ليصبح مدركا للموضوعا بوصفه موجودا، أى بوصفه شيئا أكثر من احساسه أو فكره، ومن ثم لا تستطيع التجربة أو الفكر أن يفضيا بنا إلى الحقيقة، مادامت الحقيقة تعنى ما هو كائن ـ أى الوجود. «بيد أن الكل وحده هو الذى يوجد، فالحقيقة إذن هى الكل. وإذا كانت الحقيقة كذلك، فإن ماليس كلا، أى الأشياء الجزئية سواء أكانت موجودة أم حادثة ـ إذا أُخذت منفصلة عن الكل، فليست هى الحقيقة، لأنها فى انفصالها تتوقف حتى عن الوجود، إنها توجد مع الكل وفى الكل. فالحقيقة هى الكل فى وحدته أو بوصفه واحدا.» وهكذا يجد التعريف الكامل للحقيقة تعبيرا له فى ثلاثة محمولات، موجود، واحد، كل.» (جـ ٢ ـ ص ٢٨١). ولوضع صيغة مختصرة لهذا التعريف نقول: «إن الحقيقة هى الوحدة الكائنة للكل.» أى ـ أنها ليست فكرة مجردة متضمنة فى الكل، بل هى مبدأ متعين يتضمن الكل فى داخله. (جـ ١، ٢٧).

فالحقيقة عند «سولوفييف» قيمة مطلقة تنتمى إلى الوحدة الشاملة نفسها ولا تنتمى إلى أحكامنا واستنتاجاتنا، ولأن نفهم الحقيقة معناه أن نتعالى على حدود الفكر الذاتى وأن ندخل فى مجال وحدة الكل الموجودة، أى المطلق. فهل يستطيع الانسان أن يفعل ذلك؟ إن هذا السؤال يحتوى على بداية الاجابة عليه. فالمطلق «باعتباره الوحدة الشاملة لا يمكن أن يكون خارجيا كله بالنسبة للذات العارفة؛ إذ ينبغى أن تكون ثمة علاقة داخلية بينهما، وبفضل هذه العلاقة يمكن أن يكون المطلق معروفا للذات، وأن تكون الذات مرتبطة داخليا بكل مايوجد فى المطلق، وأن تعرف فعلا هذا الكل. ووقائع تجربتنا لا تكتسب وجودها الحقيقى إلا من حيث ارتباطها بما هو موجود حقا، أى بما هو موجود وجودا حقيقيا غير مشروط بشرط، وبما هو شامل شمولا غير مشروط بشرط، كما تكتسب تصوراتنا فى هذه الحال الشمول الحقيقى الايجابى. فإذا قمنا بعملية التجريد، ألفينا أن هذه العوامل لمعرفتنا هى فى حد ذاتها لا شأن لها بالحقيقة، وتستمد دلالتها الحقيقية من مبدأ دينى ثالث.»

وكلتا المعرفتين: التجريبية والعقلية نسبية، لأن كلا منهما نتيجة للاتصال بالموضوع من الخارج من جانب انفصالنا الظاهرى، وتستكمل بمعرفتنا «من الداخل.. من جانب وجودنا المطلق الذى يرتبط ارتباطا داخليا بوجود الموضوع المعروف». مثل هذه المعرفة تكون «صوفية» مطلقة، وفيها نجد ما هو أكثر من فكرنا أى نجد واقعا موضوعيا مستقلا عنا. ويسمى «سولوفييف» هذا النوع الثالث من المعرفة «بالايمان» مفهوما عنده كما يفهمه «جاكوبى» Jacobi لا بوصفه اقتناعا ذاتيا بوجود واقع مستقل عنا، بل على أنه «حدس» Intuition، أى التأمل المباشر لماهية متميزة عن ماهيتنا.

المعرفة الحقة إذن هى نتيجة للعلم التجريبى والعلم العقلى والعلم الصوفى فى علاقاتها المتداخلة السليمة، ولايزول هنا الشكل العقلى للمعرفة، وإنما يستكمل بإضافة مبدأ الحياة إليه. والفلسفة التى تشيد على أساس هذه الخطة تسعى إلى أن تمزج الكمال المنطقى بصورتها فى الغرب بالاكتمال الروحى الذى ينطوى عليه «الحدس الشرقى» (ج ١، ١٤٣)، وهدفها هو تحقيق المركب الشامل للعلم والفلسفة والدين. ولايمكن أن تكون هناك دلالة موضوعية للمعرفة، أو ضرورة منطقية واتساق، إذا لم يمنح المبدأ المطلق ـ الذى هو الله باعتباره الوحدة الشاملة ـ للعالم صفة النظام العضوى الكامل. وهذه الرابطة الوثيقة نفسها بين الله والعالم يمكن أن تكون فى جميع المظاهر «الايجابية» للوجود. وتؤدى حتما المعرفة الكاملة للواقع بوصفه كلا، لا إلى تصور دينى فحسب، بل إلى تصور مسيحى عن العالم يدور حول مذهب

«الله ــ الانسان»، أى اللاهوتية والناسوتية كما امتـزجا فى المسـيح، لا بـاختلاط الجوهر، بل باتحاد الشخص.

وقد قيل إن المطلق هو اتحاد كل ما هو موجود، وبوصفه المبـدأ المـطلق الأول فإنه يعلو على المضمون الواقعى وعلى الصورة العقلية، وبوصفه شرطـا لـكل مـن المضمون والصورة ولأنه يربط بينهما برابطة داخلية، فإنه يعلو علـى كل تحـديد ووجود، مادام الوجود المتعين نسبى دائما. إن له «قوة» الوجود، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إنه موجود، وإن يكن من الأصح أن يقال إن المطلق بوصفه المبـدأ الأول فهو فوق الوجود وفوق القوة. ولأننا لا نستطيع أن نفرض عليه أى تحديد فهو «لا شىء» (العدم الايجابى أو «إين ــ صوف» (اللامحدود) عند القبـالة). غيـر أن المطلق هو الواحد والكل، «المطلق هو الكل وهو لاشىء: لاشىء مـادام ليس شـيئا معينا بذاته، والكل، مادام لايمكن أن ينقصه شىء». وكل وجود مادام نسبيا، وبالتالى متعددا، فإنه فى علاقته مع المطلق، يكون هو «الآخر» بالنسبة إليه. غير أن المـطلق لا يمكن أن يكون ذاته إذا استبعد «الآخر»؛ لأنه إذا فعل ذلك، فـإن هـذا الآخـر يصبح حدا للمطلق، وبالتالى يصبح المطلق محدودا مقصورا غير حر. أى يكف عـن أن يكون المطلق. فالمطلق إذن هو اتحاد ذاته ونقيضه. وطـالما كان إنـكار لـذاته وتأكيدا للآخر، فإنه الحب (جـ ١ ص ٣٢١).

وهكذا يمكن أن نميز قطبين داخل المطلق: الأول هو مبـدأ الاتحـاد المـطلق والتحرر من كل وجود متعين، والثانى هو مبدأ الوجود، أى كثرة الصور. أما القطب الأول ــ أى المطلق فى ذاته ــ فإنه يعلو على الوجود ومـن ثـم فـإنه الامـكان ــ potentiality الايجابى للوجود؛ والقطب الثانى هو التطلع إلى الوجود، والشعور بغياب الوجود، فهو إذن الامكان السلبى للوجود، أو المادة الأولى materia prima.

وجدير بالذكر أنه يمكن النظر إلى القطب الثانى بوصفه المادة الأولى أو المبـدأ السالب عندما يؤخذ «فى ذاته، وفى انفصاله الممكن.» أما بوصفه موجودا فعلا، فـإنه يتحدد بواسطة المبدأ الايجابى، ويكون فى هذه الحالة حـاملا لـظواهره ولصـورته الخالدة أى لمثاله idea. والصلة المتبادلة بين المادة الأولى والمطلق مـن نـاحيته الايجابية تنشىء علم الوجود، أو الوجود بالفعل actuality ــ أعنى عالم المـوجودات المتعينة التى يتصف كل منها بجانب طبيعى وجانب مثالى. وكل كيان يعتبر قوة من ناحية، أى أنه يعد مركزا مستقلا للفاعلية، وحاملا لفكرة الاتحاد الشامل الآلهـى فى وجه معين من وجوهه، من ناحية أخرى. وبهذا يكتسب طابعا فرديا ويـوجه نشـاطه نحو غرض معقول.

ويمكن أن نأخذ الانسان مثلا على هذا الكيان؛ فالشخصية الانسانية مطلقة إطلاقا سلبيا: «إنها لا تستطيع ولن تستطيع أن تقنع بأى مضمون نسبى محدد»، وهى مقتنعة بأنها تستطيع أن تبلغ المطلق الايجابى و «أن تملك الامتلاء الكامل للوجود[٣٠].» ولا يستطيع الانسان بالطبع – أن يخلق بنفسه الامتلاء المطلق للوجود؛ إذ لا يمكن الوصول إلى هذا الامتلاء إلّا عن طريق الاندماج المتبادل الكامل بين المخلوقات جميعا بعد أن يتحد الواحد بالآخر وبالله عن طريق الحب. وهو كهدف نهائى يدخل فى فكرة كل كيان قائم بذاته، غير أن تحقيقه مما لا يمكن ضمانه آليا، بل لابد أن يكون فعلا حرا قائما على حب الله وسائر الموجودات. وفى سبيل بلوغه يستحيل العالم المتعدد إلى كل واحد، هو المطلق. وهكذا يكون العالم هو المطلق الذى «يصير»، بينما الله هو المطلق الذى هو «كائن[٣١]».

إن الموجودات فى هذا العالم لا تستطيع أن ترتفع إلى الله إلا بالحب الكامل، أى إذا تخلت عن تأكيدها الذاتى الذى يستبعد كل شىء سواه، وهذا التخلى لا يفضى إلى فقدان الفردية، بل على العكس من ذلك يفضى إلى عثور المرء على ذاته الحقيقية، وإلى الحياة الكاملة فى الله، والموجود الذى يختار الطريق المضاد المرصوف بكراهية الله ومعاداته، يدخل مملكة الوجود الشيطانى. أما مملكة الحياة الأرضية التى نعرفها، فتقف فى منتصف الطريق بين هذين القطبين، وهى تتألف من موجودات لا تناضل ضد الهدف الأسمى من وجودها – أى المشاركة فى الكمال الآلهى – بل تحاول الوصول إليه دون الشعور بالحب الكامل نحو الله، ودون أن تجعل من إرادتها مجرد أداة للعناية الآلهية، فهى تحتفظ، ولو بقدر ضئيل، بإرادتها الذاتية، وبأنانيتها التى تستبعد ماعداها، وهذا يؤدى إلى نتائج وخيمة، كما نعرف من تاريخ سقوط آدم. ويصبح الانسان – عندما يرفض الطاعة الاختيارية لله – عبدا للطبيعة التى يطرأ عليها أيضا تغير عميق. والموجودات التى تحتفظ بأنانيتها لا يستطيع الواحد منها أن ينفذ إلى الآخر، ويكتسب الواحد منها جسمانية على هيئة المادة الخشنة التى تسمح بالعلاقات الخارجية فحسب، دون أن تسمح بالوحدة الداخلية. وحياة هذه الموجودات التى ينفصل بعضها عن البعض الآخر تنتهى حتما بالموت؛ إذ تقتصر العلاقات بينها على الصراع من أجل الوجود، وهذا الصراع يقتضى العذاب بالضرورة، ولا يمكن أن يفضى إلى الرضا، مادام امتلاء الوجود

---

(٣٠) «محاضرات عن ناسوتية الله»، جـ ٢.

(٣١) «نقد المبادىء المطلقة»، جـ ٢، ص ٣٠٥.

لا يوجد فى هذا الطريق[٣٢].

فما هى إذن تلك المادة الخشنة الصفيقة التى نشأت نتيجة للخطيئة الأولى؟ يجيب «سولوفييف» عن هذا السؤال بأن يضع نظرية دينامية عن الذرة، فهو يفهم المادة الصفيقة باعتبارها ظاهرة لتفاعل قوتى الطرد والجذب، ويتصور هاتين القوتين على أنهما ظاهرتان للمونادات (الذرات الروحية).

ويكتب «سولوفييف» قائلا: «إن الصلابة والامتداد اللذين يؤلفان المادة لا يوجدان إلا فى تفاعل الذرات، ويجب تعريف الذرات طبقا لذلك بأنها السبب الفعلى لمثل هذا التفاعل، غير أن السبب الفعلى لهذا التفاعل هو ما نسميه «بالطاقة». وليست الطاقة صفة المادة كما تفترض المادية الآلية مقدما، بل على العكس من ذلك، المادة ليست إلا نتيجة للطاقات، أو إذا أردنا الدقة هى الحد العام لتفاعلها. «فالذرات هى الوقائع الدينامية اللامادية التى توجد فى ذاتها، هى الطاقات الحية أو المونادات الموجودة فى ذاتها والتى تعمل بذاتها[٣٣]».

وقد أيد تطور الفيزياء الحديثة تعاليم «سولوفييف» الدينامية عن المادة، ويكفى لكى نقتنع بذلك أن نضع كلمة «إلكترون» و «بروتون».. إلخ مكان كلمة «ذرة».

ومهمة الانسان بوصفه موجودا يتميز بالوعى الذاتى هى أن يتغلب على جميع أشكال الشرّ والقصور الناشئة عن السقطة الأولى، والمرتبطة بالجسدية الصفيقة، وعلى الانسان أن يسهم فى عملية إعادة توحيد المخلوقات جميعا الواحد منها بالآخر، وبالله، ولكى ينهض بهذه المهمة فينبغى عليه أن يضحى بنفسه فى سبيل حب الله والعالم بأسره. غير أنه ليس من الممكن بلوغ الهدف الأعظم ألا وهو جعل العالم إلهيا، على يد الانسان وحده، مادامت القدرة الايجابية للوجود تنتمى إلى الله لا إلى الانسان.

ولقد تحدثنا حتى الآن عن الله بوصفه العدم الايجابى الذى يعلو على كل صورة وكل مضمون، فإذا اقتصر مجال المطلق على هذا العدم، فمن الواضح أنه لن يكون ثمة مجال للحديث عن حب العالم، أو إعادة الاتحاد به. والعقيدة المسيحية القائمة على الوحى تتحدث عن الله باعتباره شخصا، وثالوثا يتألف من الله الآب والله الابن، والله الروح القدس. ويشير «سولوفييف» فى محاولته لتفسير معطيات الوحى إلى أنها

(٣٢) «محاضرات عن ناسوتية الله»، ج ٣.

(٣٣) «مجموعة مؤلفاته»،ج ٢، «نقد المبادىء المجردة»، فصل ٣٣.

أصبحت معقولة لدينا بارتباطها بالتصور الفلسفى لله باعتباره العدم الايجـابى. والله بوصفه مطلقا يعلو على ماهو شخصى، ولهذا السبب عينه يتفتح له مجـال الـوجود الشخصى، دون أن يقوم هذا المجال بتحديد الله. وعندما يدخل الله هذا المجال فإنه يعلو على الوجود بوصفه عدما إيجابيا من ناحية، بينما يوجد الله باعتباره «أشخاصا» ثلاثة يؤلفون وحدة كاملة، من ناحية أخرى. ولكل جانب من جوانب هذه الوحدة قيمة مطلقة فى ذاتها، وبالنسبة للكون (الجزء الثامن ١٩).

ويضع «سولوفييف» أساس تفسيره للأقانيم الثلاثة على فكرة إعلان المطلق عـن ذاته بما يتبدى فيه من ظواهر، وذلك يستتبع هذه اللحظات الثلاث:

١ – مايتبدى فى ذاته ولذاته.

٢ – التبدى من حيث هو كذلك، أى وضع الأقنوم نفسه فى غيره أو لغيره، أعنى تعبير الماهية المتبدية عن نفسها وتحديد لذاتها، وذلك هو الكلمة أو اللوغوس.

٣ – عودة ماقد تبدى إلى نفسه، أو إعادة اكتشافه لنفسه من خلال التبـدى»

والمبدأ الأول من هذه المبادىء هو «الروح» بحسبانها مـوضوع الارادة أو حـاملة الخير، ومن ثم فهى موضوع الحقيقة وموضوع الشعور بالجمال.

والمبدأ الثانى هو العقل (اللوغوس) بوصفه موضوع الحقيقة وحاملها، وبـالتالى فهو موضوع إرادة الخير والشعور بالجمال.

والمبدأ الثالث هو النفس «بوصفها موضوع الشعور وحاملة الجمـال وبـالتالى – ومن هذه الناحية فحسب – فهى قـادرة علـى إرادة الخيـر والتفـكير فى الحقيقة[٣٤].»وهكذا تتجاوب ثلاث قيم مطلقة هى: الخير والحق والجمال، مع أشخاص ثلاثة هم الثالوث المقدس.

والقيم التى يحملها هؤلاء الأشخاص الثلاثة هى ببساطة صور مختلفة من الحب إذا عنينا بالحب «كل ضرب من ضروب الوحدة الـداخلية فى الـكائنات المتعـددة.» وهكذا «يكون الخير هو وحدة كل شىء، أى الحب بوصفه موضوعا للـرغبة،» فهـو وحدة جوهرية substantial «والحق هو أيضا الحب ووحدة الكل – بـاعتباره الفـكر الموضوعى، فهو وحدة مثالية (فكرية) ideal؛ وأخيرا الجمال هو الحب أيضا (وحـدة الكل) كما نحسها أو نحققها فهو الوحدة فى الوجود الخارجى real».

ويملك كل شخص من الأشخاص الثلاثة فى الثالوث المقدس القوة على التـوكيد

(٣٤) «المبادىء الفلسفية للمعرفة المتكاملة» جـ ١ ص ٣٣٨.

الذاتى الذى يستبعد ماعداه، ولكنه يتخلى طواعية عن هذه القوة ليتحد اتحادا تامًا بالشخصين الآخرين، وبالتالى يحقق الخير والحق والجمـال فى أشـكالها الأوليـة. «والخير الأولى هو الانسجام الأخلاقى للذوات الثلاث النهائية أو اتحـادها فى إرادة واحدة مفردة، والحق الأولى هو انسجامها العقلى أو وحدتها فى تمثل واحد مفـرد، والجمال الأولى هو انسجامها الحسى أو الجمالى، أى اتحـادها فى شـعور واحـد.» «وهكذا يحقق المطلق الخير خلال الحق والجمال[٣٥].»

والثالوث المقدس هو المثال المتحقق لصفة الجـوهرية المشـتركة (التجـوهر) consubstantiality على أساس من الحب الكامل. وهذا التصور للثالوث المقدس هـو الذى دفع القديس «سرجيوس الرادونيزى» Sergius of Radonezh إلى إهداء الكنيسة فى ديره إلى الثالوث المقدس حتى يبذل الرهبان الذين يتأملون حقيقة الثالوث الآلهى ـ قصارى جهدهم لتجسيده فى الحياة.

والله هو الحب داخل حدود الثالوث المقدس، وفى علاقته بالعالم. وخلـق العـالم المتعدد هو فى ذاته فعل من أفعال الحب، وفضلا عن ذلك فإن الحب الآلهى يشـارك فى كل تعبير إيجابى عن الوجود الكونى. وجمهرة الكائنات لا تستطيع أن تصل إلـى الوجود التام إلا بتكوينها لكل واحد، أو جسم حى شامل. وكلية الكل التـى تـوجد بصورة مثالية دائمة فى الله «تكشف عن نفسها عن أنها المعقولية rationality السائدة فى العالم بحيث تكون هذه المعقولية هى التعبير المباشر عن كلمة (اللـوغوس) الله، الله المتحقق الفعال[٣٦].» وحتى فى عالم سقط بعيدا عن الله يبقى المعنـى العقلـى محتفظا به بأى ثمن، من حيث إن جميع الموجودات تعانى شوقا غريزيا غامضا إلى وحدة شاملة، «هذا الشوق الذى تشارك فيه الأشياء جميعا يتعالى علـى حـدود كل شخصية على حدة، ويمكن أن يسمى «روح العالم» بوصفه الحياة البـاطنة الـكلية لسائر الموجودات، وهكذا نرى أنه حتى فى حالة الانفصال عن الله فإن تعدد العـالم عبارة عن جهاز عضوى واحد، وإن يكن جهازا ناقصا. وفى البداية تتماسك أجـزاؤه بواسطة قانون خارجى، ثم تستحيل هذه الأجزاء تدريجيا نتيجة لعملية تاريخية بطيئة إلى مركب إيجابى جديد من العناصر فى شكل جهاز عضوى مطلق أو وحدة شـاملة داخلية.» واللوغوس فى هذه الحالة هو المركز الروحى الأبـدى للجهـاز العضـوى الكونى. «ولا يمكن أن يتم مولد «صوفيا» المتجسدة أو مولد الجهاز العضوى المطلق

(٣٥) «محاضرات عن ناسوتية الله» ج ٢.

(٣٦) «الأسس الروحية للحياة» ج ٣، ص ٣٢٣.

إلا عن طريق الفعل المركز للمبدأ الآلهى، و«روح العالم» وعملية الميلاد عملية بطيئة صعبة لأنها تقتضى فعلا حرا من الحب لله.» وعن طريق الفعل الحر الذى تمارسه روح العالم، يتهاوى العالم الذى تملؤه بالحياة بعيدا عن الله، ويتحطم إلى عدد من العناصر المتعادية، ولابد أن تثوب هذه الكثرة المتمردة إلى نفسها وإلى الله بسلسلة من الأفعال الحرة، لتبعث من جديد فى هيئة جهاز عضوى مطلق[٣٧]»

وللعمل على تقدم هذه العملية، يهبط «اللوغوس» الآلهى ـ الذى لايبخل بحبه على العالم ـ إلى تيار الحوادث، ويتجسد فى شخص السيد المسيح، «وبدلا من أن يكون مركزا للأبدية يصبح مركزا للتاريخ.» وعمل الحب هذا الذى ينتج عن الاتحاد الكامل بين الله والانسان لايمكن أن يكون مجرد عودة إلى الوحدة المباشرة الأولى بالله، تلك الوحدة التى يتصف بها الانسان فى مرحلة البراءة، بل لابد من السعى بعد «السقوط» إلى وحدة جديدة، ولايمكن الفوز بهذه الوحدة إلا بالنشاط الحر والتضحية ـ التضحية من جانب الله، ومن جانب الانسان، وعندما يتقمص المبدأ الآلهى الوعى الانسانى المحدود فإنه «يهبط ويتواضع ويتخذ لنفسه هيئة الخادم». وهو لايجعل نفسه مقصورا تماما فى حدود الوعى الطبيعى؛ لأن هذا محال، ولكنه يشعر فعلا بهذه الحدود على أنها حدوده الخاصة فى تلك اللحظة بالذات. وهذا التحديد الذاتى الذى تقوم به الألوهية عندما تتخذ صورة المسيح تحرر إنسانيته، ولاتسمح لارادة الطبيعة أن تتخلى طواعية عن نفسها فى سبيل المبدأ الآلهى، لا بدافع من قوة خارجية، (لأن مثل هذا التخلى عن الذات لايكون حرا)، بل بدافع من الخير الداخلى، وهكذا تبلغ هذا الخير حقا.» وهكذا نجد أنفسنا إزاء شخصية إلهية إنسانية واحدة تجمع فى ذاتها بين الطبيعتين، وتملك الارادتين. وهذه الشخصية ـ «بوصفها الله تزهد عن طيب خاطر فى المجد الآلهى، وبهذا الفعل نفسه ـ بوصفها إنسانا ـ تكتسب إمكان بلوغ ذلك المجد. وفى الطريق لبلوغه فإن طبيعة «المخلص» الانسانية وإرادته تلتقى حتما بإغراء الشر.» ويتلو فعل البطولة الروحية فى الانتصار داخليا على الاغراء، فعل البطولة الجسدية، والتغلب على الطبيعة الجسدية فى صورة الموت والعذاب، والنهاية هى بعث الجسد متحررا من الثقل المادى والكثافة، متساميا وقادرا على أن يكون تعبيرا مباشرا وأداة للروح الآلهية، وجسما روحيا صادقا للآله ـ الانسان الذى انبعث حيا.»[٣٨] وتقام من جديد العلاقة الطبيعية بين المبادىء الآلهية والانسانية والطبيعية التى زعزعها السقوط، وذلك فى قيام المسيح الذى يستقر فيه كمال الألوهية الجسدى. «ومايحققه الله ـ الانسان» من خلاص من الشر معناه خلاص الروح والطبيعة

---

(٣٧) «محاضرات عن ناسوتية الله»، حـ٩.

(٣٨) «الأساس الروحى للحياة» جـ٣، ص٣٣٧، ص٣٤١.

الجسدية، وتصبح المادة المتسامية جسدا مقدسا، مادة إلهية، مطواعة لمطالب الروح.

وتتركز فلسفة «سولوفييف» حول الانسان: فالانسان هو أعلى مراحل الخلق، ويحقق الله بعث العالم عن طريق الانسان الذى يعبر تعبيرا متكافئا عن الفكرة الآلهية للانسانية، وهذا الانسان الكامل المثالى هو التعبير الأسمى عن «صوفيا»، عن الحكمة الآلهية.. بيد أن الانسان الكامل قد ظهر فى المسيح، ومن ثم فإن «الله الانسان» الذى هو السيد المسيح عبارة عن مركب من «اللوغوس» ومن «صوفيا»[39] والوحدة الأولية أو المولدة فى الوجود الآلهى المسيحى هى — إن أردنا الدقة — ألوهية — الله باعتبارها القوة الفعالة أو اللوغوس، وفى هذه الوحدة الأولية نجد المسيح كائنا إلهيا، غير أن الوحدة الثانية المولدة التى أطلقنا عليها اسما صوفيا هو «صوفيا»، فعبارة عن مبدأ الانسانية، عن المثل الأعلى، أو الانسان السوى. فإذا شارك المسيح فى المبدأ الانسانى عن طريق هذه الوحدة، فهو إنسان، أو آدم الثانى، كما ورد فى الكتاب المقدس.»[40]

ومبدأ مثل «صوفيا» له معنى يتغلغل فى أنحاء العالم كله، ويمكن أن يقبل عدة تعريفات من وجهات نظر مختلفة. و«صوفيا» بوصفها مبدأ سلبيا إلى حد ما، مقصورا على الله، ويتقبل منه صورته هى «الأنثى الأبدية». ويقول سولوفييف: «إذ أن الآخر (أى العالم) بالنسبة لله — يملك منذ الأزل صورة الأنوثة الكاملة، ولكنه لايريد أن تكون هذه الصورة له وحده، بل يريد أن تتحقق وتتجسد بالنسبة لكل كائن خاص قادر على الاتحاد معه، والأنثى الأبدية نفسها التى ليست مجرد صورة غير فاعلة فى عقل الله، ولكنها كائن روحى حى، يملك كل إكتمال القوى وأنواع النشاط — تطمع فى التحقق والتجسد ذاتهما. وما العملية الكونية والتاريخية كلها غير عملية تحققها وتجسدها فى تنوعات لاحصر لها من الأشكال والدرجات.»

و «صوفيا» باعتبارها المركز المفرد لتحقيق الفكرة الآلهية فى العالم، فهى روح العالم، وهى جسد المسيح فى علاقتها باللوغوس. غير أن جسد المسيح فى جانبه الكلى هو الكنيسة، ومن ثم فإن «صوفيا» هى الكنيسة، هى عروس اللوغوس الآلهى، وهى بوصفها الشخصية الأنثوية الفردية هى العذراء المقدسة مارى[41].

---

(٣٩) «محاورات عن ناسوتية الله» ـ جـ٧.

(٤٠) نفس المرجع جـ٨.

(٤١) «معنى الحب»، جـ٦، ص٤٠٥؛ «محاضرات عن ناسوتية الله» جـ٨، «روسيا والكنيسة الجامعة» ص٢٥٨ـ ص٢٦٢؛ «فكرة الانسـ ـة عند أوجست كونت» جـ٨، ص٢٤٠. «تاريخ الحكم الآلهى ومستقبله» جـ٤، ص٢٣١.

ويستخدم «سولوفييف» عقيدة «الله ــ الانسان» مصدرا لاعادة ميلاد العالم فى تفسيره لتاريخ البشرية، وفى نظريته عن الحياة الاجتماعية. ومن الحق أن «الله ــ الانسان» فرد ولكنه فى الوقت نفسه كائن كلى، إذ يشمل الانسانية الروحية المبعوثة من جديد»، كما أنه حاضر فى كل المجالات الكونية طالما أن الوحدة والحق والخير والجمال متحققة فيه[٤٢]. وحتى تطور العالم قبل الانسان، أى تطور الطبيعة، فهو عملية تؤدى تدريجيا إلى وحدة العالم، تلك الوحدة التى لايمكن الاستغناء عنها فى الوصول إلى الكمال المطلق. ولهذا يجب أن نتخذ تعاليم «سولوفييف» الخاصة بتطور الطبيعة كمقدمة لعرض مذهبه الأخلاقى وفلسفته الاجتماعية، وفلسفته فى التاريخ.

والمطلق ــ وفقا لتعاليم «سولوفييف» هو الوحدة الشاملة pan-unity التى تتمتع بالوجود، والعالم هو الوحدة الشاملة فى حالة الصيرورة. والعالم يحتوى على العنصر الآلهى والكل ــ فى ــ الواحد بوصفه إمكانية، أو فكرة، ولكنه يحتوى أيضا على العنصر غير الآلهى الطبيعى المادى، المبعثر، المتعدد الجزئيات الذى ليس هو الكل ــ فى ــ واحد. ومع ذلك فإن كل موجود جزئى يميل إلى أن يصبح الكل ــ فى ــ واحد، ويتحرك تدريجيا نحو هذا الهدف، متحدا مع الله (جـ ٢، ٣٠١). وعملية إقامة الكل ــ فى ــ واحد فى العالم هى «نمو» هذا العالم.

والوجود المتعدد ينكر فى تبعثره الوحدة الشاملة. وأيا كان الأمر، فإن الفعل الآلهى بوصفه فكرة، يفعل فى جميع المخلوقات عن طريق الميل الأعمى اللا شعورى فى كل كائن لتوسيع مجاله، وهو يضع حدا للتفكك والتبعثر، أولا فى شكل «القانون الخارجى» بأن يعيد الأحدية oneness الضرورية لاكتمال الحياة، وثانيا على مستوى أعلى نسبيا من النمو، متتبعا بزوغ الوعى، فتتحول الوحدة الخارجية فى الانسان إلى وحدة داخلية تشمل الكل فى واحد، على أساس المبادىء الأخلاقية[٤٣].

وهكذا ينبغى أن نميز بين درجتين فى تطور العالم: فقبل الانسان، يتم التطور فى صورة «تطور الطبيعة»، بينما يتم التطور فى المناشط الانسانية فى صورة «التاريخ»، وتطور العالم فى مرحلته النهائية هو إقامة ملكوت الله، وهى «النظام الأخلاقى المطلق، وقد تحقق، أو ــ بمعنى آخر مرادف ــ هى البعث العام وإعادة استقرار الكل.»[٤٤]

وأدنى درجات هذه العملية، أعنى تطور الطبيعة، خلق للمراحل والظروف التمهيدية

---

(٤٢) «الأساس الروحى للحياة» جـ٣، ص٢٧١.

(٤٣) مجموعة مؤلفاته جـ١، ٢٢٨، ٢٦٣. جـ٢، ٣٠٣، جـ٣، ١٣٤، جـ٤، ٣٠٥.

(٤٤) «تبرير الخير»، ص٢٤٩.

لكى يصبح العالم شيئا واحدا. وهناك خمس مراحل فى هـذه العمليـة: «المملـكة المعدنية (أو اللاعضوية)، المملكة النباتية، المملكة الحيـوانية، مملـكة الانسـان، ومملكة الله.» وهذه الدرجات تمثل أشد درجات تصاعد الوجود تحديدا وتميـزا مـن وجهة نظر المعنى الأخلاقى الذى يتحدد فى العملية الآلهية ـ المادية.» والـواقع أن الملامح المميزة لهذه الممالك هى كالآتى: الجمادات تمثل مقولة الـوجود بـوصفه توكيدا ساكنا لذاته، أما النباتات فتخرج عن هذا الجمود لتمثل «الحياة» التى تتطلع لاشعوريا نحو النور والدفء والرطوبة. وتبحث الحيوانات عـن طـريق «حـواسها» و«حركاتها» الحرة إلى اكتمال الوجود الحسى: كإشباع الجـوع، وتحقيـق الحيـاة الجنسية والاستمتاع بالوجود (باللعب والأغنية)، وينزع الانسان الطبيعى بـالاضافة إلى هذا كله نزوعا عقليا عن طريق العلم والفنون والتنظيم الاجتماعى إلى تحسـين حياته، وهو يحقق فعلا هذا التحسين من جوانب متعددة، ثم يرقى أخيرا إلى «فكرة» الكمال المطلق. أما الانسانية الروحية أو الانسانية التى ولدت عن الله، فإنها لاتدرك بالعقل وحده، بل تقبل أيضا بالقلب والفعل هذا الكمال المطلق بوصفه البداية الفعلية لما يجب أن يوجد فى كل الأشياء، وتسعى إلى تحقيقه تحقيقا كاملا أو تجسـيده فى حياة العالم أجمع.» وكل نمط جديد يمثل شرطا جديدا ضروريا لبلوغ الغرض الأسمى النهائى، ألا وهو المجىء الصادق للنظام الأخلاقى الكامل من مملكة الله إلى العالم، أو الكشف عن حرية أبناء الله ومجدهم.» والحق أنه «للوصول إلـى هـذا الغـرض الأسمى، وتحقيق دلالته المطلقة، فلابد للموجود أن يوجد أولا، وأن يـكون «حيـا» و «واعيا» ثم «عاقلا» وأخيرا «كاملا» (٢٣٩ – ٢٤٧جـ).

وكل مملكة سالفة تستخدم كمادة للملكة التى تليها، فهى تحتـوى علـى الأدوات والأجهزة التى ستعتمد عليها المملكة التالية الأسمى من سـابقتها لتحقيـق نشـاط أعلى، وأكثر قيمة وأشد خصبا: فالمادة اللاعضوية هى أساس الوظائف النبـاتية أو النامية، والوظائف النباتية هى أساس الوظائف الحيوانية، والوظائف الحيوانية هـى أساس نشاط العقل.

ومادام المستوى الأدنى لا«يضيع» بل يتحد بالنشاط الأكثر كمالا، فـإن التـطور لايكون عملية تقدم وتحسين فحسب، بل عملية لتوحيد الكون أيضا· «فالنباتات مـن الناحية الفسيولوجية «تمتص الوسط» الذى تنمو فيه، والحيوانات تضم فى وعيها ومن خلال حواسها مجالا أوسع من الظواهر من الناحية النفسية، ويحتوى الانسان داخل نفسه عن طريق العقل مجالات أبعد من الوجود لاتدركها الحواس مباشرة، ويسـتطيع

أن يحتضن الكل فى واحد، أو يستطيع أن يدرك دلالة الكل، وأخيرا فإن «الله ـ الانسان» أو«اللوغوس» لايفهم أشياء مجردة، بل إنه يحقق فعلا دلالة كل شىء، أوبعبارة أخرى، يحقق النظام الأخلاقى الكامل الذى يشمل الكل ويربط بين أجزائه عن طريق قوة الحب الشخصى الحى.» (٢٤٨).

وتختلف نزعة «سولوفييف» التطورية ـ حتى هذه النقطة ـ عن النزعة التطورية الطبيعية، وأهم نقط الخلاف هى أن صاحب النزعة الطبيعية يدرس التركيب الفعلى للوجود فى الوقت الذى يتجاهل فيه القيم والمعانى الموضوعية (بل يذهب إلى حد استبعادها)، هذا بينما يهتم «سولوفييف» على العكس من ذلك ـ بالعملية التطورية كلها من حيث مايجده المرء فيها من تحقيق للقيم والمعانى الموضوعية، بل من تحقيق للقيم والمعانى المطلقة.

وهذا الاختلاف بين وجهتى النظر كان من المحتم أن يزداد تعقيدا، ذلك أن صاحب النزعة الطبيعية الذى لايشاهد فى العالم غير التفاعل الأعمى للقوى الآلية، يعتقد أن كل نمط متعاقب من الوجود هو نتاج للأنماط السابقة. أما الفيلسوف الذى يدرك الطابع المعقول للتطور والذى يرى فيه التجسيد المتزايد للقيم والمعانى، فإنه لايستطيع أن يوافق على أن مثل هذه العملية تتحدد بعوامل عمياء أدنى منها فى القيمة، ولاشىء غير ذلك. ويقول «سولوفييف» إن تحقق الأنماط والأشكال العليا أو تكشفها بعد الأنماط والأشكال الدنيا لايثبت على الاطلاق أنها من نتاج أو خلق المملكة الأدنى. إذ أن ترتيب الوجود لايطابق ترتيب ظهور الظواهر. ذلك أن الأنماط الأعلى والأكمل والأكثر إيجابية وكذلك ظروف الوجود توجد (من الناحية الميتافيزيقية) قبل الأنماط الأدنى وظروفها، ولكنها تتكشف بعدها. وليس فى هذا إنكار للتطور. فالتطور حقيقة واقعة، أما أن نؤكد أن التطور يخلق الأشكال الأعلى من الأشكال الأدنى ـ أى يخلقها من لاشىء فى نهاية الأمر ـ فهذا معناه إقامة حقيقة من الحقائق على قضية باطلة منطقيا؛ ذلك أن الأنماط الأدنى من الوجود فى تطورها لايمكن أن تخلق بنفسها فحسب الأنماط الأعلى، ولكنها تخلق الظروف المادية، وتهيىء الوسط الضرورى لتحقيق الأعلى أو الكشف عنه. وهكذا نجد أن كل تحقق لنمط جديد من الوجود هو خلق جديد بمعنى من المعانى، ولكننا لانستطيع أن نقول على الاطلاق إنه خلق من لاشىء أولا: لأن الأساس الطبيعى لظهور النمط الجديد يتهيأ بواسطة النمط السابق، وثانيا: لأن المضامين الايجابية للنمط الأعلى لايمكن أن تنشأ من اللاوجود، بل توجد منذ أول الزمان، كل مافى الأمر أنها تدخل (فى لحظة

معينة من العملية) إلى مجال آخر من مجالات الظواهر. وتعتمد الظواهر فى ظـروفها على التطور الطبيعى، وما يتكشف يعتمد على الله.» (٢٤٣).

وليس مشروع نظرية التطور الذي يعلو على الطبيعة كمـا أجمـل «سـولوفييف» خطوطه العامة إنكارا للبحث الطبيعى كما يطبق علـى العمليـة التـطورية، فنـزعة «سولوفييف» العالية على الطبيعة Supranaturalism يمكن أن تضم فى بنـائها جميـع حقائق وقوانين التطور الطبيعى التى يصل إليها الفيلسوف الطبيعى، وأن تقدر هـذه الحقائق والقوانين حق قدرها. ومن الحق أن نظرية «سولوفييف» لا تسـتبعد الشروط الفعلية للنزعة التطورية، ولكنها تضـيف إليهـا الأسس «المثـالية» لتلك النـزعة، وبالاضافة إلى ذلك، تستعير تلك النظرية من العلوم الطبيعية الجانب الفعلـى مـن التطور بأجمعه، ولكنها إلى جانب الحقائق تدرس جوانب القيمة والمعنـى اللـذين يرتبطان بتلك الحقائق.»[٤٥]

وبعبارة أخرى، لا تستخدم هذه النظرية العلوم الطبيعية استخداما كاملا فحسب، ولكنها تضيف إليها الكثير، ومن ثم فإنها تضع كل شىء فى مجال واضح أصيل.

ومشروع «سولوفييف» هو محاولة من محاولات الفلسفة الدينية المثالية ـ الواقعية لاقامة تصور كامل عن العالم يشمل مركبا من العلم والفلسفة والدين، ذلك أن معظم الناس إذا صادفوا المتناقضات الظاهرة بين الحقائق التى يكتشفها العلم الـطبيعى (أو نظريات الطبيعيين إذا أردنا الدقة)، وبين التصورات الدينية الخـاصة بـالعالم، فإنهم لا يحاولون التغلب على هذه المتناقضات ويؤثرون تضـييق نـطاق طبيعتهـم الروحية، فبعضهم ينصرف عن الدين، وينغمس فى البحث العلمى الطبيعى مطبقا على العالم، وبذلك يفقد رؤيته للجوانب العليا من الحياة. والبعض الآخر يكرسون أنفسهم للاهتمامات الدينية، ويشيحون بوجوههم عن المعرفة العلميـة الـوضعية. والميـزة العظمى فى المذاهب المشابهة لفلسفة «سولوفييف» هى أنها حتى ولو لم تقدم حـلا نهائيا لسر الكون، فإنها على الأقل تبرهن بوضوح وصراحة على أن العقل الانسـانى يملك السبل والوسائل التى تمكنه من أن يحل مشكلة الربط بين النظريتين الخاصتين بالجوانب الأعلى والأدنى من العالم فى كل موحد ـ حلا مثمرا.

ويخلق تطور الطبيعة ظروفا لتطور جانب أعلى من العالم، وهذا الجانب يعبر عنـه

(٤٥) فيما يتعلق بمعنى التطور يمكن الرجوع إلى مقال ن. لوسكى عن «حدود التطور» التى ظهرت فى مجلة الدراسات الفلسفية ـ جـ٢، أكتوبر١٩٢٧.

فى تاريخ الانسانية فى السلوك الأخلاقى للجنس البشرى وفى التطلع إلى تحسين الحياة الاجتماعية. وقد كرس «سولوفييف» نصيبا كبيرا من فكره لدراسة مشكلات الأخلاق والفلسفة الاجتماعية بروح التصور المسيحى للعالم.

وهو يعتبر الأخلاق علما قائما بذاته، ومستقلا عن الأديان الوضعية وعن نظرية المعرفة والميتافيزيقا، كما أنه مستقل عن هذا الحل أو ذاك من الحلول التى تطبق على مشكلة الارادة الحرة. ويقول «سولوفييف» «عند وضع الفلسفة الأخلاقية، يطور العقل على أساس من التجربة، فكرة الخير الكامنة فيه أوليا، أو الحقيقة الأولية للوعى الأخلاقى (وهذا شيء واحد)، وبالتالى، فإنه لا يتخطى حدود مجاله الخاص[٤٦]».

«وسولوفييف» على صواب، لأنه مهما تكن الأفكار الدينية أو الميتافيزيقية أو الابستمولوجية التى يحيط بها الانسان، فإن وعيه يطالب مطالبة متزايدة بتحقيق الخير المطلق، ويستطيع العقل مهتديا بهذه الفكرة أن يضع مذهبا تصوريا يتعلق بهذه المطالب. فإذا ما تقدم العقل إلى أبعد من ذلك مستهدفا إثبات «إمكانية تحقيق هذه المطالب» وبالتالى مالها من «طابع عقلى»، فإنه يربط بالضرورة بين تعليم الخير وبين سلوك الانسان المترتب على ذلك بالمذهب الميتافيزيقى المعقد الذى تحل فيه مشكلة الارادة الحرة حلا إيجابيا. وينبغى على العقل فضلا عن ذلك أن يبرر الميتافيزيقا من ناحية نظرية المعرفة «الابستمولوجيا»، كما يجب أن يكون هذاالمذهب الميتافيزيقى مسيحيا بالضرورة. فالمسيحية هى وحدها التى تستطيع تفسير إمكانية بلوغ الخير المطلق عن طريق تعاليم ملكوت الله. والعلوم الفلسفية الأساسية يرتبط بعضها بالبعض الآخر إرتباطا عضويا، فالأخلاق ترتبط حتما بالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والفلسفة الدينية،وفلسفة «سولوفييف» الأخلاقية تشتمل بوضوح على هذه الرابطة كما سنرى فيما يلى.

فسولوفييف يرى أن تطور الطبيعة ما هو إلا تطور تدريجى لوحدة العالم التى لا غنى عنها فى تحقيق الخير الآلهى. ومن الممكن الوصول إلى درجة أعلى من وحدة العالم فى حياة الانسان، وخاصة فى تاريخ الانسانية.

وهذا الاتحاد الوثيق بين الله والعالم، وإقرار الانسجام الكامل فى العالم لا يكون ممكنا إلا على أساس الحب «المتبادل» بين الله والموجودات القادرة على الاتحاد

---

(٤٦) «تبرير الخير»، مقدمة.

الارادى به، أى المخلوقات الحرة القادرة المتلهفة على الكمال. ويصبح الانسان هذا الكائن الذى نعنيه عندما يخضع باختياره لفعل الله باعتباره القوة العليا، وعندما يقبل عن وعى الفعل الآلهى بوصفه السلطة الحقيقية. وأخيرا، عندما يشارك مستقلا فى فعل الله، أو حين يدخل معه فى إجتماع حى.(٤٧)

فإذا سلك الانسان هذا السبيل، فإنه يشارك فى عمل المسيح «الله الانسان»،إذ يجب أن يجد المركب الناشىء عن المبادىء الثلاثة التى تحققت تحققا فرديا فى شخص الانسان الروحى وهو «السيد المسيح» ـ يجب أن يجد هذا المركب تحقيقا جماعيا فى الانسانية التى أشاع فيها المسيح تلك النغمة الروحية. ذلك أن المخلوقات الفانية لاتستطيع أن تبلغ كمال الوجود فى ملكوت السماء حيث تتحقق وحدة الكل الكاملة فى الله ـ إلا بمجهود جماعى، ولا تمهد السبيل لهذا الملكوت على الأرض الجهود المفردة التى يقوم بها كل فرد على مسئوليته ومجازفته الخاصة فحسب، بل يمهد لها أيضا النشاط الجماعى للناس بوصفهم أعضاء فى مجتمع منظم تنظيما صحيحا. ويصف «سولوفييف» المثل الأعلى لمثل هذا المجتمع بأنه حكومة إلهية حرة تنتسب فيها «السلطة» الأخلاقية إلى الكنيسة، وإلى ممثلها الأعلى، وهو الكاهن الأعظم، وتنتسب «القوة» إلى الملك، و«الشورى» الحية إلى الأنبياء الذين يملكون بأيديهم مفاتيح المستقبل «ج ٤ ـ ص ٥٨٢». والسمة المميزة لهذا النظام الاجتماعى هى رضوخ الدولة الحر لسلطة الكنيسة. وهكذا يجد دور الزعامة الذى يسنده «سولوفييف» إلى الكنيسة تفسيره فى نظرية «سولوفييف» عن طبيعتها الحقيقية، فالكنيسة الظاهرة هى «الشكل الفعلى والموضوعى لمملكة الله» إنها «الجسد الحى للوغوس الآلهى»، وهى تضم الانسانية بين جوانحها طالما كانت متحدة مع مبدئها الالهى فى المسيح»(٤٨).

ويسمو الانسان بوصفه جزءا من الوحدة العضوية للكنيسة إلى مرحلة من الوجود أعلى من وجوده المنعزل المستوحش. ويقول «سولوفييف» إننا باعترافنا بالايمان الذى أقامته المجالس المسكونية ecumenical councils نقبل حقيقة مستقلة عن العقل الانسانى، وبقبولنا للسلطة الآلهية لدرجات الرسل، نخضع لنظام اجتماعى لا تضعه الارادة الانسانية المتعسفة ـ إننا فى هذه الحالة نذعن للحقيقة كما ينزلها الله، وأخيرا فإننا بتلقينا للأسرار المقدسة نجد منبعا مقدسا لم تدنسه خطيئتنا، ونجد

(٤٧) «تاريخ الحكم الآلهى ومستقبله»، ص٣، ص٣٠٢.

(٤٨) الأسس الروحية للحياة ص٣، ص٣٤٧.

بذرة خالدة جديدة كاملة «ومن الحق أنه ينبغى على الانسان لكى يتحكم تحكما عقليا فى الطبيعة المادية ليحولها إلى وسط حى من القوى الروحية والآلهية العليا، أى إلى جسد الله ــ أن تنطوى ذاته فعلا على جنين هذا الجسد الالهى، وعلى بذرة الطبيعة الجديدة العليا وبذرة الحياة «الجسد الروحى». هذه البذرة من النقاء والنور، وهذا الشكل المطلق للمادة المتسامية، لا يوجد إلا فى جسد المسيح فحسب، ولا نستطيع إلا عن طريق الاتصال به، أن نتلقى جنين هذه الحياة الجديدة التى تعطى لنا فيها نحن أيضا قوة المسيح (المسيطرة) على كل جسد»[٤٩].

وقد عبر سولوفييف فى صباه (١٨٧٣) عن الفكرة التالية فى حديث له مع أصدقائه، وهى أن للانسان «جسدا» سماويا sideric، وأن هذا الجسد ليصيبه الضمور إذا امتنع عن الذهاب إلى التناول فترة طويلة من الزمن[٥٠].

وكما هى الحال دائما عندما يكون الأمر متعلقا بالاتحاد الكامل فى الله، فإن هذا الاتحاد لا يمكن أن يقوم إلا على أساس خضوع الأعضاء للكل خضوعا «حرا». ومن ثم فإن الحكم الآلهى الحقيقى لا يمكن إلا أن يكون حرا. إنه تحقق حر لاتحاد «لا إنقسام فيه ولا اضطراب «لقوتين»: القوة الروحية، والقوة الزمنية. وفى مثل هذا النظام الاجتماعى تسعى المسيحية لا إلى تحقيق «القداسة الشخصية فحسب، بل إلى تحقيق العدالة الاجتماعية أيضا»[٥١].

وقد كرس «سولوفييف» جانبا كبيرا من الدراسة لمشكلات التنظيم المسيحى للمجتمع، وخاصة مشكلة الأمة، ولكن قبل أن نخوض فى فلسفته «الاجتماعية» فلنفحص تعاليمه الخلصة بالأخلاقيات فى المعاملات الفردية. ويقرر «سولوفييف» فى محاضراته عن ناسوتية الله «أن الشخص الانسانى غير مشروط بصورة سلبية: فهو لا يرضى ولايستطيع أن يرضى بأية مضامين مشروطة محدودة» وليس هذا كل شىء، بل إن الشخص الانسانى مقتنع بأنه يستطيع أن يحقق اللاشرطية الايجابية وأنه يستطيع أن يملك «تمام الوجود» (ج٣ ص٢٣). وهذا التمام أو اكتمال الوجود هو الخير المطلق، ولاتفرض عليه شروط خارج نفسه، أى لايفرض عليه شىء ناقص، بل على العكس، إنه هو الذى يضع الشروط لكل شىء، وهو الذى يتحقق عن طريقه كل شىء. وحقيقة عدم خضوعه لأى شرط تضمن نقاءه، وحقيقة وضعه الشروط لكل شىء

(٤٩) نفس المرجع ص٣، ص٣٥٠.

(٥٠) لوكيانوف: مجلة وزارة التربية، ١٩ يونيو سنة ١٩١٧.

(٥١) المثل الأعلى القومى الروسى ص٥، ص٣٨٤.

تضمن «تمامه»، وحقيقة أنه يتحقق عن طريقه كل شيء تضمن قوته وطابعه الفعـال، «وما الدلالة الأخلاقية للحياة غير خدمة هذا الخير النقى الشامل القوى»[٥٢].

ويفضى الخير الأخلاقى الكامل إلى الكمال المطلق الذى نجد فيه الخير والرفاهية والسعادة مرتبطة إرتباطا لانفصام له. ومن الحق أن الخير الأخـلاقى الـكامل إذا استطاع الانسان تحقيقه تحقيقا كاملا فإنه بالضرورة رفاهية، والرفاهية «إذا أرادها الانسان ألا تكون خيالا ووهما فيجب أن تكون مشروطة بالخير، وهذا معناه تحقيـق المطالب الأخلاقية» (فصل٧ ص٢٠٠). وهكذا ينبغى على الانسان للوصول إلى هذا الخير الشامل أن يرتفع إلى مستوى من «الوجود المكتمل»، وهـذا لايـكون ممـكنا للانسان إلا باتحاده الداخلى بما هو كل «بالضرورة» أى بالله (١٩٥)، وبغيـر هـذا الاتحاد بالله، وبغير فعل الله الخلاّق الذى يسميه اللاهوت «بالنعمة» grace، لايستطيع الانسان أن يرقى إلى ذلك المستوى من الكمال الذى يؤهله للتأله، ولأن يصير عضوا فى ملكوت الله (ص٩ – ٢٤٩).

وقد دخل الله بنفسه العملية التاريخية الأرضية فى صورة الله الانسـان ــ أى فى صورة المسيح، إسهاما منه فى كمال الانسان. «وعن طريق تعاليمه وحيـاته، مبتـدئا بانتصاره على كافة مغريات الشر «الأخلاقى»، ومنتهيا ببعثه، أى بانتصاره على الشر الفزيائى، «أى على قانون الموت والفساد، فتح الله الانسان ملكوت الله لـلانسانية». بيد أن الله ــ الانسان ماهو إلا تحقق «فردى» لملكوت الله، بينما الغرض من تـاريخ العالم هو التحقق «الشامل» universal لهذا الملكوت، أى «فى الانسانية جمعاء»، ولابد من تحقيقها تحقيقا حرا خلال تجربة الانسانية الخاصة، ولهذا احتاج الأمـر إلـى عملية جديدة لتطور العالم المسيحى، وهو عالم تم تعميده، ولكن لم «يضع» المسـيح بعد موضع التنفيذ» (٢٥٣).

وإلى جانب النعمة والمعونة الآلهية العالية على الطبيعة والممنوحة لعملية إكمـال الانسان، هناك ثلاث صفات أخلاقية أولية تتصف بها الطبيعة الانسانية ــ تسـاعد الانسان هى: الخجل والشفقة والتبجيل. فالانسان يخجل مـن حيـوانيته، فيشـعر بالخجل الجنسى. ويشعر الانسان بالشفقة والتعاطف حيال الكائنات الحيـة، ويـذلك «يبدى تضامنه معها، وهذا التضامن شرط ضرورى للحياة الاجتماعية. أمـا شـعور التبجيل فيعبر عن موقف الانسان الخاص من مبدأ أعلى «ويـذلك يـكون الجـذور النفسية الفردية للدين» (الفصل الأول). وفى هذه المشاعر الثلاثة من الخجل والشفقة

(٥٢) «تبرير الخير»، الطبعة الثانية ـ ١٨.

والتبجيل يتبدى لنا موقف الانسان الخاص إزاء ماهو أدنى منه، وماهو فى مستواه، وما هو أعلى منه. وأساس هذه المشاعر الثلاثة وأساس كل الأخلاقيات واحد؛ إذ تتألف من الميل إلى بلوغ كلية totalité الوجود الانسانى الذى تتفكك نتيجة للتقسيم إلى جنسين، وإلى إنفصال البشر إلى جماعات معادية أنانية، وإلى الابتعاد عن المركز المطلق للكون وهو الله (فصل ٧).

وقد أتى «سولوفييف» بعدد من الأفكار الأصيلة عن الحب الجنسى، فاكتشف دلالة الحب الجنسى لا فى تكاثر الأنواع، مادام يمكن الوصول إلى هذا التكاثر، بل ضمانه فعلا فى المملكتين النباتية والحيوانية عن طريق التوالد غير الجنسى.[٥٣].

ويعتقد «سولوفييف» أن مولد الأطفال عملية إجلاء جيل لجيل آخر.. إذ يعيش الأحفاد على حساب الأجداد.. ويعيشون بموت هؤلاء الأجداد. ويكمن الشر الأخلاقى فى الفعل الجسدى نفسه الذى نؤكد فيه طائعين الطريقة المظلمة التى تسلكها الطبيعة، وهى طريقة تبعث على «خجلنا» لما فيها من «عماء»، كما أنها تخلو من كل «شفقة» على الجيل الراحل، وهى «وقحة» لأن الجيل الراحل هو جيل آبائنا. «غير أن هذا الشر لايخلو من عنصر من عناصر الخير. فالأطفال الذين ننجبهم قد لا يكونون مثلنا، بل أفضل منا»[٥٤].

وربما ارتقى أبناؤنا إلى مستوى من الكمال يصبح فيه تكاثر الأنواع أمرا لاضرورة له، فقد يصبحون خالدين، ومن ثم يضمنون بقاء الأنواع. أما بالنسبة للانسان فإن للحب الجنسى دلالة أعلى من مجرد إنجاب الأطفال، إذ يحمل طابع الحب الفردى بين شخصين من جنسين متضادين ولكنهما متساويان باعتبار كل منهما شخصا، غير أن كلا منهما يملك صفات تختلف عن صفات الآخر تمام الاختلاف وفى الوقت نفسه يكمل أحدهما الآخر[٥٥].

ويبدأ هذا الحب برؤية «صورة مثالية» للوجه المحبوب، فإذا تطور الحب تطورا كاملا أمكن أن يؤدى إلى امتزاج شخصين لكى ينشأ عنهما شخص واحد مثالى. والاتحاد الحر بين مبدأ الأنوثة والذكورة مع احتفاظ كل منهما بشكله الخاص، وبعد أن يتغلبا على عزلتهما وانفصالهما.. هذا هو الهدف المباشر الحقيقى للحب (٣٨٤). «وحل هذه المشكلة هو تبرير الفردية وخلاصها بفضل التخلى عن الأنانية» (٣٧٦)

---

(٥٣) «معنى الحب»، ج ٣، ص٣٦٤.

(٥٤) «تبرير الخير»، فصل٧، ص٥.

(٥٥) «معنى الحب»، ص ٣٧٩

وتتألف الأنانية من أن الذات حينما «تخلع على نفسها دلالة مطلقة، تنكر الاعتـراف بهذه الدلالة للآخرين». غير أن الانسان لايستطيع تحقيق قدرته المطلقة إلا بأن يزيل من وعيه ومن حياته الحدود الداخلية التى تفصله عن غيره مـن النـاس» (٣٧٧). «وهذا معناه تحرير نفسه من الأنانية والقوة التى تفضى إلى هذا الحب»، «وخـاصة الحب الجنسى» (٣٧٨) ولا يعنى «سولوفييف» عند حديثه عن الحب الجنسى ودلالتـه الحقيقة «الوحدة الفسيولوجية» التى تؤدى إلى إنجاب الأطفال، والتـى لا تسـتطيع إعادة وجود الانسان إلى كليته «(٣٩٣) وإنما يعنى «الوحدة» فى الله» (٣٩٨) وهذا هو الحب الروحى «الأفلاطونى الذى يحيل الرجل والمرأة المتحابين إلـى شـخص واحد حقيقى (٣٨٢) يستطيع الانتصار على الموت» إذ أن الروحية الحقيقية لمثـل هذا الشخص الذى بلغ تمام وجوده هى الوقت نفسه «تحول وخلاص وبعث للجسـد أيضا (٤٠٠) «وصورة الله ومشابهته، وهى ماينبغى أن يعود وضعه مـن جـديد ـ لاتنتمى إلى نصف إنسان، أى إلى جنس واحد، وإنما تنتمى إلى الانسان بـأكمله، أى إلى الوحدة الايجابية بين مبدأى الذكورة والأنوثة، وهذا هو التزاوج الحقيقى ـ دون مزج الشكل الخارجى ذلك المزج الذى يعد مسخا ـ ودون انقسام خـارجى ـ الذى يعد نقصا وبداية للموت»[٥٦].

والخير الكامل الذى ينبغى أن نسعى إليه، ليس خيرا لشخص واحد منفصل، بل للانسانية جمعاء، ومن الممكن الوصول إليه خلال العملية التاريخية لبلـوغ الـكمال «وتتطلب روح الله فى الانسانية ـ أو بعبارة أخرى ـ مملكة الله، تتـطلب لتحققهـا الحقيقى أكمل نظام اجتماعى، وهذا النظام يفض مضمونه تاريخ العالم»[٥٧].

والمجتمع فى نظر «سولوفييف» ـ عبارة عن شخص كبير مكتمل، والشخص مـاهو إلا مجتمع محدود مركز، ومن ثم فإن «كل درجة من درجات الوعى الأخلاقى تـؤدى حتما إلى تحققها الشخصى والاجتماعى، وبالتالى يمكن أن يصبح المجتمع تحققا تاما وشاملا للأخلاق». والدولة «من حيث دلالتها الأخلاقية عبارة عن «شـفقة جمـاعية منظمة» (٥٥٠). والقانون فى نظر سولوفييف ـ هو أدنى درجات، أو الحد الأدنى من الأخلاقية»(٤٦٠) «القانون هو المطلب الاجبارى لتحقق حد أدنى محدود من الخيـر والنظام بحيث لايسمح لمظاهر معينة من الشر بالوقوع» أما المثـل الأعلـى للخيـر الكامل فهو ماتكشف عنه المسيحية: ويتألف هدف العملية التاريخية فى مهمة الاسهام فى تحويل «الوسط الشخصى والاجتماعى الذى نعيش فيه تحويلا تاما مهتدين بـروح المسيح»(٣١٢).

---

(٥٦) «دراما حياة أفلاطون»، جـ٨، ص٢٢٤.

(٥٧) «تبرير الخير، فصل ٨، ص٢٢٤.

ويحل «سولوفييف» مشكلة العلاقة بين الشخص المنفصل وبين المجموع عن طريق اختياره كمقدمة لهدف العملية التاريخية مأخوذا على أنه التحقق الجماعى للخير. ويقول : «يجب أن تتجاوب درجة خضوع الشخص للمجتمع مع درجة خضوع المجتمع نفسه لفكرة الخير الأخلاقى. وبغير هذا لاتمارس البيئة الاجتماعية أية حقوق على الشخص الفردى» (جـ ٧ - ٣٢٨)، وكل إنسان كائن أخلاقى أو شخص، فهو يملك بغض النظر عن نفعه للمجتمع كرامة مطلقة، وحقا مطلقا للوجود، ولتنمية قواه الايجابية تنمية حرة. وكل فرد عبارة عن شيء فريد لانظير له، ولهذا ينبغى أن يكون غاية فى ذاته لا وسيلة أو أداة فحسب، وهذا الحق الذى يملكه الشخص مطلق أساسا «(٣٣٣) والنمو الحر للانسان شرط أساسى لعملية الاكمال إلى حد أن القانون يسمح للناس بأن يكونو أشرارا، فلا يتدخل فى اختيارهم الحر للخير أو للشر، كل مايصنعه لصالح الجماعة هو أن يمنع الرجل الشرير من أن يكون «صانعا للشر» أى خطرا على وجود المجتمع نفسه.

ولابد للدولة المسيحية من «سياسة مسيحية»: وموضوعها من حيث العلاقات الدولية هو «التقارب السلمى بين الشعوب». والصيغة التى يضعها «سولوفييف» للعلاقات بين الأمم تنطوى على حل كامل مطلق للمشكلة، ولا عجب فى ذلك لأنها تطبيق مباشر للوصية التى أوصى بها المسيح من حب الآخرين، وحب للشعوب الأخرى: «أحبوا الأمم الأخرى، كما تحبون أمتكم»[٥٨].

ويفسر سولوفييف هذا المطلب بأنه لايقتضى تشابها نفسيا فى الشعور، وإنما يقتضى «المساواه الأخلاقية» للموقف الارادى: فعلى أن أريد الخير الحقيقى لجميع الشعوب الأخرى، كما أريد هذا الخير لشعبى: وهذا «الحب للارادة الخيرة هو نفسه لسبب بسيط وهو أن الخير الحقيقى واحد غير منقسم. وليس من شك أن هذا الحب الأخلاقى مرتبط أيضا بالفهم النفسى وبالاعتراف بجميع الخصائص الايجابية فى الأمم الأجنبية. فإذا تغلبنا بإرادتنا الأخلاقية على العداء القومى الجاهل الذى لا معنى له، فإننا نتعلم كيف نفهم ونقدر الأمم الأخرى، ثم نبدأ فى حب تلك الأمم. وعندما يصبح مثل هذا الموقف قاعدة فعلية، تبقى «المميزات» القومية على ماهى عليه، بل إنها تزداد وتصبح أكثر علانية، ولا تختفى غير «الخلافات» القومية والاهانات التى تؤلف العقبة الرئيسية فى طريق التنظيم الأخلاقى للانسانية.

ويستطيع «سولوفييف» أن يتوسع فى وصية المسيح بحب الجار حتى تشمل علاقات الشعوب بعضها بالبعض الآخر. إذ كان يعتبر كل شعب «صورة خاصة للمضامين الكلية عائشا فى هذا المضامين ممتلئا بها، مجسدا لها، لالشعب معين بالذات، بل

(٥٨) «تبرير الخير»جـ٧ـص٣٧٤.

للشعوب جميعا» (٣٦٢). وقد استطاع «سولوفييف» أن يوضح هذا الرأى بأمثلة رائعة استعارها من تاريخ معظم الأمم الأوربية. (الفصل الرابع عشر).

وينبغى تحقيق السياسة المسيحية داخل كل أمة، كما ينبغى أن يكون هدفها الذى نسعى اليه فى مجال العلاقات الاقتصادية هو القضاء على العبودية الاقتصادية واستغلال الانسان لأخيه الانسان، وتحقيق تنظيم عادل للعمل والتوزيع.. إلخ. ، وفى مكافحة الجريمة ينبغى أن نحاول إصلاح المجرمين، وإنشاء هيئات إصلاحية مناسبة إلخ [٥٩].

ويحتاج الأمر فى خلق ثقافة مسيحية وإقامة حكم إلهى حر، إلى مركب عضوى من المبادىء الروحية الايجابية فى الشرق والغرب. والخطوة الأولى فى هذا الاتجاه يجب أن تكون إعادة الوحدة بين الكنيسة الشرقية التى تملك ثروة من التأمل الصوفى، وبين الكنيسة الغربية التى خلقت قوة روحية عالية على القومية، ومستقلة عن الدولة وإعادة توحيد الكنيسة بقوة الدولة السياسية التى تخضع لسلطة الكنيسة الأخلاقية، سيضع الأساس للحكم الآلهى الجامع.

ويمكن أن نقيم العلاقة بين الحكم الآلهى الحر وبين التاريخ الماضى للانسانية إذا فحصنا «القوى الأساسية الثلاث» التى تتحكم فى التطور الانسانى. وإحدى هذه القوى جاذبة centripetal، وغايتها إخضاع الانسانية لمبدأ أعلى واحد، وإزالة كل تعدد فى الأشكال الخاصة، وكبت حرية الحياة الشخصية؛ والقوة الثانية «طاردة» centrifugal إذ تنكر أهمية المبادىء العامة الموحدة. والنتيجة للفعل المتطرف للقوة الأولى هى «سيد واحد وحشد ميت من العبيد» والتعبير المطلق عن القوة الثانية هو على العكس من ذلك: «الأنانية العامة والفوضى وكثرة من الوحدات المنفصلة دون أى رابطة داخلية»؛ والقوة الثالثة تمنح المضمون الايجابى للقوتين الأوليين، وتخلصهما من التطرف، وتوفق بين وحدة المبدأ الأعلى وبين التعدد الحر للأشكال والعناصر الخاصة، وبذلك تخلق الطابع الكلى للجهاز العضوى الانسانى الكلى، وتمنحه حياة داخلية سليمة» [٦٠]

«والقوة الثالثة التى تمنح للتطور الانسانى مضمونه المطلق لايمكن إلا أن تكون تنزيلا من عالم إلهى أعلى، والأمة التى عليها أن تظهر هذه القوة ينبغى أن تقوم بدور الوسيط بين الانسانية والعالم، وأن تكون أداتها الحرة الواعية. كما ينبغى

---

(٥٩) «تبرير الخير»، الفصول ١٥، ١٦، ١٩.

(٦٠) «ثلاث قوى» (خطاب ألقى سنة ١٩٧٧) جـ١، ص٢١٤.

ألا يكون لمثل هذه الأمة واجب واحد محدد خاص، فهى ليست مطالبة بأن تخلق أشكالا وعناصر من الوجود الانسانى، بل أن تخرج روحا حيا، وأن تهب الحياة والطابع الكلى لانسانية مفككة مخدرة وذلك عن طريق اتحادها مع المبدأ الآلهى الخالد. ومثل هذا الشعب لايحتاج إلى امتيازات خاصة أو إلى قوة خاصة أو أية مواهب خارجية، لأنه لايفعل من تلقاء نفسه، ولا يحقق واجبا خاصا به. كل ماهو مطلوب من هذا الشعب الذى هو حامل للقوة الآلهية الثالثة هى أن يكون حرا من كل تحديد أو تحين، وأن يسمو بنفسه على الاهتمامات المتخصصة الضيقة، وألا يؤكد نفسه بطاقة مفرطة فى مجال أدنى من النشاط والمعرفة، وأن يكون مستخفا بهذه الحياة واهتماماتها الحقيرة. ويجب أن يؤمن إيمانا تاما بالواقع الوضعى للعالم الأعلى، وأن يكون خاضعا له. وليس من شك أن هذه الصفات يتحلى بها الجنس السلافى وخاصة الشعب الروسى، وماله من طابع قومى»[٦١].

ويأمل «سولوفييف» إذن أن يضع السلافيون ـ وخاصة روسيا ـ أسس الحكم الآلهى الحر. ويحاول أيضا إثبات ذلك بحجج ذات طبيعة أقل عمومية فيقول: «إن الشكل الخارجى للشعب.. شكل الخادم، ووضع روسيا البائس من الناحية الاقتصادية ومن النواحى الأخرى، كل هذا بدلا من أن يكون حجة ضد رسالة هذا الشعب، فانه فى الواقع يؤكدها، إذ أن القوة العليا التى ينبغى على الشعب الروسى أن يقدمها لبنى البشر ليست من هذا العالم، ولا شأن لها بالثراء الخارجى أو النظام. إن الرسالة التاريخية العظمى التى تضطلع بها روسيا والتى تستمد واجباتها المباشرة أهميتها منها، رسالة دينية بأسمى مافى هذه الكلمة من معان»[٦٢].

والحق أن المثل الأعلى للشعب الروسى ذو طبيعة دينية، وإنه ليجد تعبيره فى فكرة روسيا المقدسة، وقد ثبتت تاريخيا قدرة الشعب الروسى على الجمع بين المبادىء الشرقية والغربية بنجاح إصلاحات بطرس الأكبر. والقدرة على انكار الذات القومية ـ وهذا أمر ضرورى للاعتراف بالبابا على أنه رئيس الكنيسة الجامعة ـ هذه القدرة كامنة فى الشعب الروسى، كما نشاهد هذا ضمن أشياء أخرى منها دعوة الفارانچيين. وقد عبر «سولوفييف» عن هذه الصفة المميزة للشعب الروسى عندما قال: «إنه من الأفضل التخلى عن الوطنية لا عن الضمير» وكان يقول إن الرسالة الحضارية للأمة

---

(٦١) «ثلاث قوى»، جـ١، ص٢٢٤، «المبادىء الفلسفية للمعرفة المتكاملة»، جـ١، ص٢٥٩.

(٦٢) نفس المرجع ٥٠و٢٢.

العظيمة ليست «امتيازا» وينبغى ألا «تسيطر»، بل أن «تخدم» الشعوب الأخرى، والبشرية جمعاء.(٦٣)

ولم تنحط نزعة «سولوفييف» السلافية مطلقا لتصبح قومية ضيقة الأفق. وفى التسعينات اعتبره البعض أنه انضم إلى معسكر الداعين إلى الغرب، فقد ندد تنديدا عنيفا فى سلسلة من المقالات بأنصار النزعة السلافية الذين شوهوا تصورها الأصلى، وهو يتحدث فى مقاله «أصنام ومثل عليا» الذى كتبه عام ١٨٩١ عن «تحول المثل العليا المسيحية السامية الشاملة إلى أصنام فظة محدودة لوثنيتنا الحديثة، فقد كان الشعور بأن لروسيا رسالة تؤديها هو الفكرة الرئيسية لأصحاب النزعة السلافية القدامى، غير أن هذه الفكرة، فى صورة أو فى الأخرى كان يتقاسمها كثير من الناس، فكان لها طابع صوفى دينى عند البولنديين (توفيانسكى) Towianski, وعند بعض الحالمين الفرنسيين فى العقدين الثالث والرابع (ميشيل، فنترا، إلخ). فما هى العلاقة بين هذا الشعور القومى بالرسالة (التبشير القومى) وبين الفكرة المسيحية الحقيقة؟ إننا لن نقول إن ثمة تناقضا فى المبدأ بينهما، فالمثل الأعلى المسيحى الصحيح يمكن أن يتخذ هذا الشكل من التبشير القومى، ولكنه يصبح حين ذاك «قابلا للتحول فى يسر شديد (إذا شئنا استعمال تعبير الكتاب الكنسيين) فمن الممكن تحويله بسهولة إلى صنم لقومية معادية للمسيحية، وهذا ماحدث فعلا»(٦٤).

وفى هذا المقال نفسه يتحدث «سولوفييف» ـ فى الوقت الذى يدعو فيه إلى حرية الشعور وحرية التفكير، وهما المبدآن اللذان يعتبرهما دعاة النزعة السلافية القدامى «علامة مميزة على الايمان الأرثوذكسى» ـ يتحدث عن قصيدة «تيوتشيف» Tiuchev التى يخاطب فيها نفسه بذلك الاتهام المرعد التالى الموجه إلى البابوية فى شخص «بيوس التاسع»:

«إن انهياره لن يكون بالسيف الأرضى الذى ظل يملكه سنوات عديدة، بل بقوله الذى يحمل فى طياته الهلاك بأن حرية الضمير ما هى إلا هذيان»(٦٥).

وكان «سولوفييف» يكافح فى مؤلفاته كل تشويه للمثل الأعلى المسيحى عن الانسجام العام، كما كان يناضل أيضا كل المحاولات التى يبذلها الانسان لارضاء

---

(٦٣) «السياسة المسيحية» جـ٤، ص٣.

(٦٤) نفس المرجع - جـ٥- ٣٥٧.

(٦٥) نفس المرجع - جـ٥ - ص٣٦٨.

غروره تحت ستار زائف من خدمة قضية نبيلة، ومن أمثلة ذلك الغايات التى تسعى إليها النعرة القومية. ويخبرنا «سولوفييف» إن عددا كبيرا من الأشخاص يعتقدون أنهم لكى يخدموا المصالح الوهمية لشعبهم، فإن كل شىء مباح والغاية تبرر الوسائل، والأسود يتحول إلى أبيض، والأكاذيب مفضلة على الحقيقة، والعنف يمجد ويؤخذ على أنه شجاعة.. وهذا قبل كل شىء إهانة لتلك القومية نفسها التى نريد خدمتها. والواقع «أن الشعوب تزدهر وتسمو عندما لاتخدم مصالحها الخاصة كهدف فى ذاته بل عندما تسعى إلى خيرات مثالية أسمى وأعم».[٦٦] وكتب «سولوفييف» فى مقال له تحت عنوان « ما هو المطلوب من حزب روسى؟» مستندا على مايمتاز به الشعب الروسى من ضمير شديد الحساسية، فقال «إذا تحول فجأة جيراننا الصينيون فبدلا من تخدير أنفسهم بالأفيون الهندى، طاب لهم أن يأكلوا عش الغراب السام الذى تزخر به غابات سيبيريا، فمن المؤكد أننا سنجد من المتعصبين الروس الذين سيريدون فى غمرة حماسهم للتجارة الروسية أن تقنع روسيا الحكومة الصينية ـ بإباحة دخول عش الغراب المسموم إلى الأمبراطورية السماوية.. ومع ذلك فإن كل روسى عادى سيقول إنه أيا كانت الحيوية التى تنطوى عليها مصلحة ما، فإن شرف روسيا جدير أيضا بشىء ما، وهذا الشرف ـ وفقا للمستويات الروسية ـ يمنع أية صفقة مريبة من أن تصبح قضية من قضايا السياسة القومية»[٦٧].

وكان «سولوفييف» يحلم ـ شأنه فى ذلك شأن تيوتشيف ـ بأن تصبح روسيا ملكية مسيحية، ولكنه كتب بلهجة مفعمة بالقلق قائلا: «إن الحياة الروسية لم تحدد نفسها بعد تحديدا كاملا، فما زال يمزقها الصراع بين مبدأ النور ومبدأ الظلمة. ولكن دع روسيا تصبح مملكة مسيحية ـ دون أن تضم القسطنطينية ـ مملكة مسيحية بكل ما فى الكلمة من معنى ـ أى مملكة العدالة والرحمة، وسيضاف كل شىء عن يقين إلى هاتين الصفتين»[٦٨].

وكان «سولوفييف» يرى والأسى يعتصر قلبه أن مبدأ الظلام نشط فى عصره، سواء فى مجال العمل أو فى مجال الأيديولوجى. ففى مجال العمل ينعكس ذلك فى برنامج الحكومة الروسية الذى وضعته لفرض الحكم الروسى على أراضى الحدود؛ أما فى المجال الأيديولوجى فيتمثل مبدأ الظلام فى كتاب «ن. ى. دانيلفسكى» بعنوان: «روسيا وأوربا». وقد كان «دانيلفسكى» إرهاصا لاشبنجلر؛ إذ نبذ فكرة وحدة البشر،

---

(٦٦) تبرير الخير ص٣٥١.

(٦٧) روسيا والمشكلة القومية، جـ١، ص٦٩.

(٦٨) شعر تيوتشيف، جـ ٦، ص ٤٦٩.

ووضع نظرية الأنماط الحضارية ـ التاريخية للانسانية، وجعل بين هذه الأنماط من الاختلاف العميق بحيث لا يمكن نقل المبدأ الحضارى لنمط من الأنماط إلى نمط غيره. وأعلن «سولوفييف» أن مثل هذه النظرية تؤدى إلى أنحطاط المطالب الأخلاقية القائمة أمام الشعوب بواسطة النزعة المسيحية الشاملة Christian Universalism، وينبغى على كل شعب وفقا لهذه النظرية الأخيرة أن يخدم البشرية جمعاء؛ وللدفاع عن النزعة المسيحية الشاملة أخضع «سولوفييف» كتاب «دانيلفسكى» لنقد عنيف استغرق عددا من المقالات(٦٩).

وظهر أن دعاة النزعة السلافية هم أنصار الأثرة القومية، وانتقد «سولوفييف» هذه الحركة أيضا فى عدد من المقالات، وقد انعكس هذا النقد أقوى انعكاس فى إحدى هذه المقالات بعنوان: «النزعة السلافية وانحلالها» فأشار إلى أن مؤسسى النزعة السلافية وهم «كيريفسكى» Kireyevsky و«خومياكوف» Khomiakov و«ك. أكساكوف» K. Aksakov ــ قد «شنّوا صراعا تقدميا حرا ضد الشرور الفعلية الموجودة فى روسيا خلال عصرهم» ودافعوا عن «مبدأ الحقوق الانسانية وعن القيمة الأخلاقية المطلقة للشخص المستقل بذاته، وهذا مبدأ مسيحى»، وهى «من ناحية التطور التاريخى فكرة أوربية غربية فى أساسها» (١٦٣). ووضع «خومياكوف» نظرية تتعلق بنظام الحياة الدينية عبر عنها فى الصيغة التالية: «الكنيسة بوصفها مركب من الاتحاد والحرية فى الحب»؛ ولكنه جعل تصوره المثالى معارضا لسوء الحظ للكاثوليكية والبروتستانتية، وفعل ذلك بطريقة توحى بأن مثله الأعلى قد تحقق فعلا فى روسيا، بينما الواقع هو أن الكنيسة الروسية قد انحدرت إلى «وظيفة من وظائف هيئة الدولة» (١٧٠). والعيب الأساسى فى النزعة السلافية هو أنها لم تضع أساسا لتعاليمها مثلا أعلى يمكن بلوغه فى المستقبل، ولكنها مجدت ماضى روسيا القديمة.. والدولة المسكوفية. وقد عرف «سولوفييف» هذه الدولة بأنها ذات ماهية تترية بيزنطية (١٩٤ حـ) وهذا الخطأ الذى وقعت فيه النزعة السلافية كان سببا فى انحلالها الذى حدث خلال فترة توسعها الأخير. ويحدد «سولوفييف» ثلاث مراحل متعاقبة فى النزعة السلافية:

١ – «عقيدة الشعب الروسى بوصفه الحامل الرئيسى للحقيقة الجامعة» (دعاة النزعة السلافية القدامى).

(٦٩) انظر «روسيا وأوربا» الأصل الألمانى والنسخة الروسية... إلخ.

٢ – عقيدة الشعب بوصفه حاملا لقوة أولية مستقلة عـن الحقيقـة الجـامعة (كاتكوف)، وأخيرا:

٣ – عقيدة الفروق القومية والصفات التاريخية الشاذة التـى تفصـل الشـعب الروسى عن البشرية المتحضرة، أى عقيدة الشعب الروسى القائمة على السلب المباشر لأية فكرة عن الحقيقة الجامعة (ياروش Yaroshوغيره) (جـ ٥ – جـ ٢٠٦).

وقد حدد «سولوفييف» فى رسالة بعث بها إلى سـتاسيولينفتش ـ تفـكك النـزعة السلافية فى هذه الكلمات: «أعتقد أن النزعة السلافية القديمة مزيج من عدة عنـاصر متنافرة، وخاصة هذه العناصر الثلاثة: البيزنطية، والليبرالية (التحـررية)، ووطنيـة البطون. أما النزعة شبه السلافية التى تحيا فى عصرنا الحاضر، فإن كلا مـن هـذه العناصر قد ظهر منفصلا وأخذ يتجول مستقلا بنفسه كأنف «المـاجور كوفـالوف»، إذ وجد العنصر البيزنطى دعاته من «ت. فيليبوف» T. Filipov و«ك. ليـونتييف» K. Leontiev ووجد الاتجاه الليبرالى أنصاره فى «أ. ميللر» O.Millerوخاصة فى البروفسور لامانسكى Lamansky الذى استبقى من النزعة السلافية اسمها فحسب. أما بـالنسبة لوطنية البطون الخالية من كل مزيج أيديولوجى، فقد انتشرت انتشارا واسعا فى أدنى مستوياتنا، ويمثلها تمثيلا فرديا كتاب مثل صديقى «ستراخوف» Strakhovالذى ينتسب عقله انتسابا تاما إلى الغرب المتعفن والذى يضع معدته وحدها علـى مـذبح أرض الوطن»[٧٠].

وكان «سولوفييف» يحلم بأن تؤدى العملية التاريخية فى النهاية إلى إنشاء مـدينة إنسانية مثالية، أى حكومة إلهية عالمية حرة، وقد أوحى إليه هـذا الحلـم تفـاؤله الاجتماعى. وفى كتابه «تبرير الخير» يصف العملية التاريخية وكأنه يـؤمن بـالتقدم الأخلاقى والاجتماعى المباشر. فكتب قائلا: منذ اليوم الذى اتحد فيه الناس الـذين ينتمون إلى قوميات وطبقات متباينة اتحادا روحيـا لتبجيـل متسـول جليلـى Galileanغريب عنهم أعدم باسم المصالح القومية والطائفية كما يعدم المجرمون.. منذ ذلك اليوم تم القضاء «داخليا» على الحروب العالمية والعصيان الاجتماعى وإعـدام المجرمين» ومن القرن الخامس عشر، ولا سيما منذ نهاية القرن الثامن عشر، يلمـح «سولوفييف» تقدما سريعا حاسما فى الطريق الذى اختطته المسيحية.

وقد كان «سولوفييف» على وعى حاد بكل تحريف فى الحقيقة الآلهيـة، وينعـكس هذا الوعى انعكاسا واضحا فى الفقرات التى تزخر بها مقالاته وكتبـه المخصصـة

(٧٠) رسائل، المجلد الاضافى ـ ص ٤٠.

لتاريخ الانسان، أو تاريخ البشرية من زاوية موقفه أو موقفها إزاء الخير المطلق، ولهذا يجب أن تقرأ هذه المؤلفات بعناية تامة، ولا أستطيع أن أذكر هنا غير بعض هذه المؤلفات. ففى «حياة أفلاطون الدرامية» يبين «سولوفييف» فى صيغة مقتضبة واضحة عظمة سقراط، والتأثير الذى تركه موت هذا الرجل العادل فى حياة «أفلاطون». ويبين «سولوفييف» أيضا أن «أفلاطون» لم ينجح فى حل مشكلة الخير المطلق. ويتحدث «سولوفييف» فى مكان آخر عن مصير «أسبانيا» التاريخى، ويفسر انحلال القوة الأسبانية بخيانة هذه الدولة المثلثة ـ أى الخيانة للمسيحية، فبعد أن انتصرت أسبانيا على المغاربة، امتلأت حقدا على «الكفرة» وركبها الغرور القومى، واختارت لها هدفا أسمى هو الوصول إلى الوحدة القومية وإلى القوة.[٧١]

ووصف «سولوفييف» فى خطبة كتبها للاحتفال بيوبيل الشاعر البولندى «متزكفتش» Mitzkevich السجية النبيلة التى امتاز بها التطور الروحى للشاعر البولندى العظيم. ومن مقالات «سولوفييف» الهامة أيضا مقالاته التى كتبها عن «مصير بوشكين» وعن «لرمنتوف»، وفى تلك المقالات الأخيرة يتحدث عن صراع هذا الشاعر العظيم التعس الحظ ضد الله.

وأفصح «سولوفييف» فى سلسلة مقالاته التى كتبها تحت عنوان «المثل الأعلى القومى الروسى» عن عدة أفكار شائقة تتعلق بدوستويفسكى، فقال: «إن دوستويفسكى قد أدرك حقا فى لحظات إلهامه المثل الأعلى الانسانى الذى يتطلع إليه شعبنا (جـ٥ – صـ٣٨١). وفى الكلمة التى ألقاها «دوستويفسكى» عن «بوشكين» أعلنت الصيغة الخاصة بالمثل الأعلى الروسى والمسيحى الذى يشمل ويوحد ويوفق بين كل شىء فى وقار عظيم». غير أن «سولوفييف» لا يستطيع أن يوافق «دوستويفسكى» فى هجماته على اليهود والبولنديين والفرنسيين والألمان، وعلى أوربا كلها، وعلى الأديان كافة، ويفسر «سولوفييف» هذه الثنائية فى تصورات «دوستويفسكى» بأنه «كان فى مجال الأفكار صاحب رؤية وفنانا أكثر من أن يكون مفكرا منطقيا متسقا مع نفسه» (٣٨٢).

ويعتقد «سولوفييف» أن الشعوب والأجناس جميعا أعضاء فى «ناسوتية الله»، وكل شعب يخدم بطريقته الخاصة هدف الايمان المسيحى ألا «وهو توحيد العالم كله فى جسد حى واحد، هو جسد (ناسوتية الله)»[٧٢].

---

(٧١) نيميسيس (ومعناها الانتقام الألهى)، جـ ٨ ص ١٢٥.

(٧٢) «القومية وشئون روسيا القومية» جـ ص ٢٥.

واهتم «سولوفييف» ـ من وجهة النظر هذه ـ اهتماما خاصا بشخصية الشعب اليهودى ومصيره. فلماذا تجسد الله ـ الانسان الذى هو السيد المسيح فى شخص يهودى؟ ويجيب «سولوفييف» على هذا السؤال بما يلى: «إن الطابع القومى لليهود يمثل كلا ووحدة داخلية، وذلك على الرغم من أن ثلاث سمات مميزة لليهود تبدو لأول وهلة متنافرة فيما بينها: «فاليهود يملكون أولا وقبل كل شيء عاطفة دينية عميقة تجاه الههم، وهذه العاطفة تنطوى على التضحية بالذات تضحية كاملة، وثانيا: يملك اليهود وعيا ذاتيا متقدما جدا، وإدراكا ذاتيا وروحا مستقلة وافعالا مستقلة، وكل يهودى يشعر شعورا حادا ويدرك« الأنا القومية» و«الأنا العائلية» و«الأنا الشخصية» وأخيرا؛ فإن السمة الثالثة المميزة لليهود هى ماديتهم المتطرفة بأوسع معانى هذه الكلمة «أى الطابع الحسى لتصورهم عن العالم»[٧٣].

فأين الصلة بين فكرة إسرائيل الدينية.. النزعة الفعلية الانسانية المستقلة وبين النزعة المادّية اليهودية؟ إن الله ـ وفقا للتصور اليهودى ـ هو «الشخص أو الأنا المطلق، والدين ليس عبادة القوى الشيطانية العمياء، وإنما هو تفاعل شخصى بين الله والانسان، تحالف أو ميثاق بين كائنين، وهذان الكائنان ليسا متساويين ولكنهما من الماهية ذاتها من الوجهة الأخلاقية» (٣٩٤) والدين الآلهى الانسانى الحقيقى أو الدين اليهودى ـ المسيحى هو الذى يؤدى إلى الطريق السلطانى المباشر الذى يجرى بين خطأين متطرفين من أخطاء الوثنية: فالانسان الوثنى إما أنه مستغرق فى الله (الهند) أو أن الله نفسه قد استحال إلى ظل له (اليونان وروما) «والله القوى المقدس» يختار رجلا قويا قادرا على مجالدته. والله المقدس يتحد مع الانسان الذى يملك القدسية، والذى يستطيع القيام بفعل أخلاقى فعال «هذا الانسان فحسب هو الذى يمكن أن يصبح «صديقا لله» (٣٩٥) واليهودى الذى يرى فى الله المثل الأعلى لكل كمال «بأن يطالب بأن يتجسد هذا المثل الأعلى على الأرض» وفى نشيد القيامة الذى يتحدث عن قدوم المسيا Messiah يصلى اليهودى قائلا: «يارب يا قدير.. ابن معبدك قريبا وتوا، توا فى أيامنا، وأقرب ما فى الامكان ابن الآن.. ابن الآن.. ابن الآن معبدك قريبا» وفى هذه اللهفة على تجسيد ما هو إلهى فوق الأرض نكتشف الخيط الهادى لفهم النزعة المادية اليهودية، وينبغى علينا أن نميز ثلاثة أنواع من المادية: العملية، والعلمية ـ الفلسفية، والدينية. فالمادية العملية نتيجة «لسيطرة الجانب الأدنى من الطبيعة البشرية على أفراد معينين، سيطرة الاهتمامات الحسية على

(٧٣) «تاريخ الحكم الآلهى ومستقبله» حـ ص ٣٩٢.

الاهتمامات الروحية. وعندما يتحول سلب الوجود الروحى إلى مبدأ، فإن «المادية العملية تصبح نظرية، أى علمية ـ فلسفية» (٣٩٧). وكلا هذين الجانبين من المادية يوجد عند جميع الشعوب»؛ بيد أن هناك نوعا خاصا من المادية كان فطريا دائما فى الروح القومية لليهود ـ «إنها مادية تختلف اختلافا اساسيا عن النوعين الأولين وسأدعوها إجمالا ودون دقة بالمادية «الدينية» وتتألف من «أن اليهودى يطلب من كل فكرة ومن كل مثل أعلى تجسيدا مرئيا محسوسا، كما يتوقع من كل فكرة ومن كل مثل أعلى نتائج نافعة مفيدة». إن اليهودى يؤمن بالروح.. ولكنها الروح التى تنفذ فى كل شيء مادى، والتى تستخدم المادة بوصفها وعاء لها وأداة «(٣٩٨) والتاريخ الدينى لليهود موجه بأكمله لا إلى إعداد الأرواح المقدسة فحسب، بل إلى إعداد الأجسام المقدسة أيضا لاله إسرائيل (٣٩٩)» وهذا هو السبب فى أن الشعب اليهودى هو شعب الله، ولهذا السبب ولد المسيح فى أرض اليهود (٤٠٠) «وعلى الرغم من المادية الثعبانية التى تمتاز بها طبيعة الشعب اليهودى وعلى الرغم من الشكلية الجذامية التى تتصف بها عقليته، فإنه ما برح شعب الله، ذلك أنه فى أعماق روحه يريد فى قوة وفى تمام أكثر من أى شعب آخر التجسيد الكامل للفكرة الآلهية» (٣٩١). وعلى ذلك: «فإنه فى التحقق المقبل للمسيحية، سيضطلع اليهود بدور بارز خاص وفقا لما قاله القديس بولس» (جـ ٤ ، ٥).

وفى الكتابات المعادية للسامية نجد تلميحات كثيرة لقواعد السلوك الأخلاقية التى ينصح بها التلمود. وقد كتب «سولوفييف» مقالا بعنوان: «التلمود والمناظرات المعاصرة فى النمسا وألمانيا» وفيه يبين كيف أن مثل هذه الاتهامات تقوم على غير أساس (جـ٦). وعلينا نحن المسيحيين أن نتذكر أن الوصيتين الرئيسيتين اللتين لخص فيهما المسيح تعاليمه كلها: أحب ربك أكثر مما تحب نفسك، وأحب جارك كنفسك ـ مأخوذتان من العهد القديم.

ويؤكد بعض المسيحيين أن اليهود بعد صلب المسيح لم يعودوا يعبدون الله بل يعبدون الشيطان، وهؤلاء المسيحيون يتناسون أن المسيح نفسه قال: «من قال كلمة على ابن الانسان يغفر له: وأما من قال على الروح القدس، فلن يغفر له، لا فى هذا العالم، ولا فى الآتى» (متى ١٢، ٣٢) وأعتقد أن الشك القائم على غير أساس فيما يتعلق بصلاة الآخرين خطيئة فى حق الروح القدس.

وكان «سولوفييف» يقول عن نفسه فى كثير من الأحيان إنه يهودى، تلميحا منه إلى رغبته الحارة لا فى اكتشاف الحقيقة الآلهية نظريا فحسب، بل للاسهام أيضا فى

تجسيدها على الأرض، وهكذا كتب إلى سيتراخوف قائلا «إن ثقافتنا المشتركة وهى ثقافة روسية خالصة (بسبب أصولنا الكنسية) لا تمنعك من أن تكون صينيا ولا تمنعنى أنا من أكون يهوديا». وقد صلى «سولوفييف» قبل وفاته للشعب اليهودى.

وكان «سولوفييف» ينوى بعد أن وضع مذهبا فى الأخلاق، أن يضع مذهبا فى علم الجمال، وفى نظرية المعرفة، غير أن الموت عاجله، فلم يحقق هذا المشروع. ومهما يكن من أمر فقد أتيحت له الفرصة فى مرحلة مبكرة للتعبير عن أفكاره الأساسية التى تتعلق «بالجميل». وقد فعل ذلك أساسا فى مقالتين هما «الجميل فى الطبيعة» و«الدلالة العامة للفن». وكان يتصور الشىء الجميل على أنه قيمة مطلقة من قيم الوجود، ويرى فيه على وجه الدقة «تجسيدا للفكرة»[٧٥]والفكرة أو «الجانب النبيل من الوجود» هو «الحرية الكاملة للأجزاء المركبة فى الأحدية المطلقة للكل «(٤٠)» والفكرة التى نتصورها تصورا واقعيا فى الوجود الحسى هى الجميل» (٤١)، وبعبارة أخرى، الجمال هو الخير، وهو الحقيقة وقد تجسدت فى الوجود المادى. والغاية العليا للفن هى علم الخوارق Theurgyأى الخلق وفقا لارادة الله، التى هى على وجه الدقة «خلق روحى كلى»[٧٦]يتحقق فيه الخير المطلق والحقيقة والجمال.

وشرع «سولوفييف» فى وضع نظريته فى المعرفة من سنة ١٨٩٧ إلى سنة ١٨٩٩، ولكنه لم يكتب غير ثلاث مقالات صدرت فى المجلد الثامن من «مجموعة مؤلفاته»، وهذه المقالات ظهرت تحت عنوان «الفلسفة النظرية» وفى هذا العمل أنكر «سولوفييف» جوهرية substantiality الأنا الفردية، وتحدث فى الجزء الأخير من فلسفته النظرية عن «الأنا» المفكرة التى تتمثل الحقيقة وكأنها تنتمى إلى ذات أعلى من الفردية (٢١٣). وفى المقال الذى كتبته تحت عنوان «إبستمولوجيا النزعة الحدسية» تناولت بالنقد فكرة «سولوفييف» عن الجوهرية.

.ويدل تصور «سولوفييف» للدين على أنه لم يكن أرثوذكسيا أو كاثوليكيا أو بروتستانتيا، بل إنه كان يعلو على هذه التسميات المتعددة، متطلعا إلى أن يكون مسيحيا حقيقيا عالميا، فيقول لنا: «طالما كنا نؤكد ديننا أولا بتسمية خاصة، ثم بالمسيحية الكنيسة، فإننا لا ننزع عن الدين منطقه السليم فحسب، بل ننزع عنه أيضا دلالته الأخلاقية. وهكذا نحوله إلى عقبة فى طريق بعث الانسان بعثا روحيا جديدا».[٧٧] وهو يتصور الوحدة بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية لا على أنها

---

(٧٥) «الجميل فى الطبيعة» جـ ٦، صـ ٣٩.

(٧٦) «الدلالة العامة للفن»، جـ ٦.

(٧٧) «تبرير الخير» ص ٣٤٤.

إبتلاع كنيسة للكنيسة الأخرى، بل على أنه «جمع تحتفظ فيه كل كنيسة بمبدئها المكون لها وبخصائصها المميزة مع استبعاد العداوة والتحيز»[٧٨].

وكان «سولوفييف» قد وصف فى «محادثاته الثلاث» الوحدة بين الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية بأنها وحدة بين ثلاث فروع من كنيسة واحدة، بحيث تتمتع كل كنيسة بامتيازات متساوية. وفى سنة ١٨٩٢ كتب إلى روزانوف قائلا «إننى بعيد عن التحديدات اللاتينية بعدى عن التحديدات البيزنطية أو تحديدات آوجسبورج Augsburg أو جنيف، فدين الروح القدس الذى أومن به أوسع مضمونا وأكمله من جميع الأديان منفصلة: فهو ليس حاصل جمع أو خلاصة أعضائه المنفصلة»[٧٩].

ولا يعتبر «سولوفييف» التنزيل الآلهى شيئا قد أعطى واكتمل فى ماضى الكنيستين العبرية والمسيحية. فما زال الوحى مستمرا ناميا، لأن الله يعلم البشرية بالنظر إلى قبولها التدريجى للحقيقة التى ينزل بها الوحى «إن الله لا يقود إلا هؤلاء الذين نضجوا روحيا وأصبحوا أهلا لحبه الكامل. وهو يؤثر بالضرورة على الطفولة الروحية بوصفه قوة وسطوة، وعلى الشباب الروحى بوصفه قانونا وسلطة»[٨٠].

لقد انتهك الانسان فى أغلب الأحيان القانون الذى يقول: «إنك لن تعبد الأصنام» دون أن يفطن إلى أنه لا يعبد الله، وإنما يعبد كائنا مخلوقا أو موضوعا ماديا، أو مذهبا من الأفكار. وإيمان بعض الناس بالعقيدة يستحيل إلى مثل هذا الصنم، وهذا الايمان يرتبط عادة بالغرور الطائفى، وهو جانب من جوانب الأنانية المهذبة. ويعرف «سولوفييف» هذا التحريف للمسيحية بأنه «تعليم ممسوخ يؤكد أن الطريق الوحيد إلى الخلاص هو الايمان بالعقيدة، وأنه من المحال الخلاص بغير ذلك»[٨١] فإذا حل حب التعليم الدجماطيقى محل حب الله والجار، فإن هذا الابدال يؤدى عادة إلى الطغيان الجائر، والاضطهاد الدينى. ويصف «سولوفييف» فى معرض حديثه عن الوطن المتعصب الذى تنشر له صحيفة «أنباء موسكو وعن القوانين التى يقترحونها فيما

---

(٧٨) «المشكلة السلافية»، جـ ٥، ص ٦٧ ١٨٨٤.

(٧٩) «رسائل» جـ ٢، ص ٤٣.

(٨٠) «تاريخ الحكم الآلهى ومستقبله» جـ ٤، ص ٣٨٧.

(٨١) هذه الفقرة مقتبسة من مقالة «اليهود» (جـ ٢ - ص ٣٥٤) التى كتبها سولوفييف ردا على كتاب «ديمنسكى» عن اليهود.

يتعلق بأهالى روسيا غير الأرثوذكسيين، يصف الأرثوذكسية التى يعتنقونها بأنها «أبو الهول بوجه إمرأة ومخالب وحش»(٨٢).

وقد ألح «سولوفييف» فى وضعه لتصوره المسيحى عن العالم ـ على ضرورة تشييد الحضارة كلها بما فى ذلك الحياة السياسية والاجتماعية على أساس من المبادىء المسيحية. وكان يقول «إن القداسة لا يمكن أن تكون شخصية فحسب، بل هى بالضرورة حب الآخرين»، وهذا الحب فى ظروف واقعنا الأرضى هو فى أغلبه مشاركة وجدانية compassion... ولدينا من رجال الأخلاق من يعلنون صراحة أن المثل الأعلى للشعب الروسى يستلزم القداسة الشخصية، لا العدالة الاجتماعية. فالقداسة الشخصية تستخدم هنا بالطبع كسمك الرنجة الأحمر، أما الهدف الحقيقى فهو التخلص بطريقة أو بأخرى من العدالة الاجتماعية»(٨٣).

ويلاحظ «سولوفييف» بمرارة أن التقدم الاجتماعى الذى تميزت به القرون السابقة، مثل إلغاء التعذيب والتقتيل الذى لا يرحم، والقضاء على إضطهاد الطوائف الدينية والملحدين، وإلغاء السخرة ـ كل هذه الاصلاحات تمت فى معظم الأحوال على أيدى رجال غير مؤمنين «وهؤلاء الذين ستصدمهم فكرة أن روح المسيح تعمل من خلال هؤلاء الذين لا يؤمنون به يخطئون حتى من وجهة نظر عقيدتهم ذاتها .. فإذا كانت روح المسيح تعمل من خلال كاهن لا يؤمن بطقوس الكنيسة، فلماذا لا يؤثر فى التاريخ من خلال زعيم سياسى أو اجتماعى غير مؤمن وخاصة إذا كان المؤمنون أنفسهم يتنكرون لها؟ إن «الروح» تتنفس حيثما تشاء»(٨٤).

وفى المرحلة الأخيرة من نشاط «سولوفييف» الفلسفى، راودته الشكوك عما إذا كانت الحكومة الآلهية فى صورة الدولة المسيحية هى الطريق إلى ملكوت الله. وفى كتابه القيم «ثلاث محاورات» وفى قصة عدو المسيح الملحقة به، يصور «سولوفييف» فى قالب فنى «الفصل الأخير فى المأساة التاريخية» بأنه عهد الدجالين الدينيين «حيث يدعى إسم المسيح قوى هى بطبيعتها ونشاطها غريبة عن المسيح وعمله بل معادية لهما». ويصف التنظيم الاجتماعى فى هذه الفترة بأنه إمبراطورية عالمية يرأسها مفكر عبقرى، وهذا المفكر مصلح اجتماعى وزاهد محب للبشر، غير أن الدافع الحقيقى لأعماله هو الغرور لا الحب، وهو يغرى البشرية بمثل أعلى لنظام

(٨٢) «أبو هول تاريخى ـ مشكلات الحضارة» ج ٥ ص ٤٥٠.

(٨٣) «المثل الأعلى القومى الروسى» ج ٥، ص ٣٨٤.

(٨٤) «إنحلال تصور العصر الوسيط للعالم» ج ٦، ص ٣٥٧.

إجتماعى يضمن لكل إنسان الخبز والمتعة» فى سخاء .. ولن يخلص للمثل الأعلى المسيحى فى التغلب على القيود الأرضية من أجل مملكة الله غير نفر ضئيل ـ وهؤلاء سيلوذون بالصحراء، ويحققون إتحاد الكنائس، ويسعون قدما لملاقاة السيد المسيح فى مجيئة الثانى إلى الأرض.

وكان «سولوفييف» فى حياته، وأعماله الفلسفية نصيرا شجاعا للخير المطلق وتحقيق هذا الخير فى مملكة الله. وكان يستنكر فى صرامة كل محاولة لتبرير الأنانية تحت ستار الأغراض النبيلة، فانتقد مثلا الأنانية فى الحياة القومية حين تتظاهر بأنها تخدم مصالح الشعب، وفى الحياة الدينية حين تؤكد أن الايمان وحده يفضى إلى الخلاص. وكان «سولوفييف» يعتبر مثل هذا التأكيد ظاهرة من ظواهر الغرور الطائفى. وأدت هجماته وإنتقاداته إلى معارك حادة كان يمارس فيها حاسته الفكاهية وبديهته اللاذعة. وتظهر فكاهته فى مقالات مثل «مشاجرة حول العدالة» و «ختام المشاجرة» (٦) التى وجهها ضد «ل. تيخوميروف» L. Tikhomirov و«ف. ف روزانوف»؛ كما نجد مثالا على ميله إلى السخرية فى مقالة بعنوان «بورفيرى جولوفلف يتحدث عن الحرية والايمان» وفى هذا المقال يقارن «روزانوف» بشخصية «يودوشكا جولوفلف» التى إبتدعها «شدرين» فيقول: «إن المقال بعنوان «الحرية والايمان» لم يمهرها «جولوفلف» بإمضائه. غير أن جميع أعراضها الداخلية تستبعد كل شك ممكن فيما يتعلق بكاتبها: فلمن نعزى إذن هذه الثرثرة الغريبة الرخوة الساخرة فى الوقت نفسه إن لم نعزها إلى يودوشكا؟» ويندد «سولوفييف» فيما بعد بالموقف المريب المتعمد تجاه الكلمة المكتوبة على أيدى يودوشكا ـ روزانوف» (٥) فلا عجب أن كثر أعداء «سولوفييف» فى الأوساط الأدبية، وقد أعماهم الحقد، فراحوا ينشرون حوله المفتريات والاتهامات، خالعين عليه من العيوب ما يتنافى الواحد منها مع الآخر. وفى مقالة «ختام المشاجرة» يقتبس «سولوفييف» الكلمات التى استخدمها «روزانوف» فى المناظرة؛ إذ أطلق «روزانوف» على «سولوفييف» عدة أسماء منها «راقص الباليه» و«عازف البيانو الذى يضرب على مفاتيح محطمة» و«العاهر التى تتلاعب فى سخرية باللاهوت» و«اللص الذى تسلل خفية إلى الكنيسة»، و«العصا التى تتقاذفها الأيدى» (جـ ٥، ٥٠٩) وهناك مطبوعات دينية إعتبرت «سولوفييف» متحولا إلى الكاثوليكية، وفى الوقت نفسه وصفته بأنه: «البروتستانتى ذو النزعة العقلية المتصوف، العدمى، المؤمن القديم وأخيرا اليهودى» [٨٥].

---

(٨٥) «دفاع جديد عن النزعة السلافية القديمة» جـ ٥، ص ٢٤٢

ودعنا نسأل الآن ما هو جوهر العمل الذى قام به «سولوفييف» وما هى المزايا والعيوب فى مذهبه؟

يوجد فى عصرنا المستنير .. فى الكنائس المسيحية جميعا قساوسة ولا هوتيون يخجلون من قصص المعجزات «غير العلمية»، ومن الايمان بقدرة الطقوس على تغيير الواقع، ومن الأمل فى بعث الجسد وهلم جرا، ويرغمهم تعليمهم الفلسفى على التخلّى عن عقيدة تجسد «اللوغوس» فى السيد المسيح، وهى عقيدة أساسية فى المسيحية الأرثوذكسية. فالدين المسيحى بالنسبة لهؤلاء الأشخاص يتحول أساسا إلى مذهب أخلاقى، وتصير الطقوس الدينية مجرد أعمال رمزية. وتكيف الدين على هذا النحو مع العلم الحديث والفلسفة لا يعد مونا للمسيحية فحسب، بل للنزعة الأخلاقية نفسها، إذ أن المثل الأعلى الأخلاقى للمسيحية هو الحب المطلق الشامل الذى يخلق مملكة من الوجود تخلو من الصراع فى سبيل البقاء، ومن كل أثر من آثار العنف. وهذا المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت قوانين الفزياء والفسيولوجيا – وهى القوانين التى تتحكم فى وجودنا الأرضى المحدود – قوانين نسبية، وإذا لم يكن الحب مجرد حالة عقلية فردية بل مبدأ ميتافيزيقيا يغير العالم تغيرا إيجابيا بحيث يخلق سماوات جديدة، وأرضا جديدة .. مدينة من مدن الله يتحرر فيها كل موجود نتيجة للتفاعل المتبادل مع غيره من الموجودات – من القيود التى تفرضها الضرورة الطبيعية. ويضع «فلاديمير سولوفييف» فى فلسفته مهمة إبراز الأسس الروحية لحياتنا على الأرض، هذه الأسس التى تفضى فى تطورها إلى مملكة الله أى إلى التحقق الكامل للطبيعتين الآلهية والانسانية عن طريق الله – الانسان الذى هو المسيح، أو بعبارة أخرى تمام الحياة الانسانية الطبيعية وقد اتحدت عن طريق المسيح مع كمال الله» (ج ٦، ص ٣٠).

وتهتم الفلسفة الأوربية الغربية الحديثة التى تطورت عن المذاهب الكانتية والفشتية الجديدة والهيجلية الجديدة بدراسة المبادىء الروحية للواقع، وهى تطلق عليها أيضا إسم اللوغوس»، ولكنها تفهم من هذه العبارة مجموع المبادىء المثالية المجردة والمبادىء الرياضية وأشكال المقولات التى تكمن فى أساس العالم، مع استبعاد عقيدة اللوغوس بوصفه الله الشخصى الحى متجسّدا فى الانسان المسيح على أساس أن هذه العقيدة مجرد أسطورة. أما الفلسفة الروسية كما يمثلها «سولوفييف» ومن تلاه – فتعلق قيمة خاصة على تصور المبادىء الحية العينية المثالية (مثل فكرة اللوغوس، وصوفيا، وآدم القديم وكل روح إنسانية فردية) وما لهذه المبادىء من

تجسيدات؛ أما المبادىء المثالية المجردة فلا تستطيع أن تمنح العالم الوحدة والتحديد، وليس من الممكن أن يصنع الوجود بحيث يطابق الأفكار المجردة إلا عن طريق أدوات من الفعلة الأحياء، وعن طريق المبادىء المثالية العينية («الكليات العينية» فى الفلسفة الانجليزية) والأشخاص الذين يعملون فى إتفاق مع الأشكال المثالية. وفضلا عز ذلك فإن المبادىء المثالية المجردة تصلح لأن تكون شرطا لمملكة القانون، أما مملكة النعمة الالهية فهى مجال التحققات العينية الفردية للحب، وبالتالى يجب أن يكون مبدؤها الموحد الذى يجعل منها كونا معقولا، كائنا مثاليا عينيا، لا فكرة مجردة.

إن مشكلة تجسيد هذه المبادىء يجعل من المحتم على الميتافيزيقا المسيحية أن تضع مذهبا فى تسامى الجسد أى فى الجسدية المقدسة. ذلك أنه لو اعترفنا فحسب بوجود المادة الكثيفة التى ترتبط بالضرورة بالصراع من أجل البقاء، فإن ذلك يقتضى منا: إما أن نستنكر فى قسوة كل حياة بدنية وأن ندعو إلى دين الموت، أو أن نقبل الوجود الجسدى دون أية محاولة للتسامى به، وبذلك نحل مهمة تنظيم الحياة الأرضية على أسس من الحكمة المدبرة والارادة النافعة الخيرة بدلا من المثل الأعلى المسيحى.

وقد أخذ «سولوفييف» وأتباعه «المسيحية» على أنها دين للحياة وإكتمال مطلق للوجود سواء من الناحية الروحية أو الجسدية. ولهذا يكرس «سولوفييف» كثيرا من اهتمامه لعقيدة تسامى الجسد ـ أى المادة التى تشيع فيها الروح، وإلى بعث الجسد. وهو يفسر طقوس الكنيسة على أنها وسائل للخروج بالانسان من حالة الانفصال، وربطه جسميا وأخلاقيا ـ بالكل، وبهذا يضع من جديد الكلية الكاملة للحياة الحقيقية فى الله وفى الشعائر الخاصة بالقربان المقدس «من حيث المشاركة جسميا وجوهريا فى جسد المسيح الذى يحيط بكل شىء (والذى يستقر فيه كمال الألوهية) والاتحاد به جسميا. وإن يكن ذلك بصورة غير مرئية ـ فإن الانسان يشارك فعلا فى الكل الشامل الآلهى الانسانى، والروحى الجسدى .. «والآثار الضئيلة للحياة الكاملة التى يتلقاها الانسان عن طريق الطقوس تزداد تحت رعاية الكنيسة، هذا إذا كان الانسان يحب الله ومخلوقاته، وسوف تفضى به فى النهاية إلى إضفاء الحياة الخالدة على الطبيعة بوصفها كلا والتى هى الآن فى حالة موت وإنقطاع. ويجب أن تتحد الطبيعة بالانسان على أنها جسده الحى»[٨٦].

---

(٨٦) «الأساس الروحى للحياة» ـ ج ٣، ص ٣٤٥

وستخضع مثل هذه الطبيعة المتسامية للانسان خضوعا عاشقا بدلا من أن تعوق نشاطه وتحدده. وهكذا تجد تلك العقيدة التى أعلنتها الفلسفة الرومانتيكية عن خضوع الطبيعة للانسان الكامل (مثالية «فشته» الأخلاقية، ومثالية «نوفالس» السحرية) مكانا لها فى فلسفة «فلاديمير سولوفييف» المسيحية. وهذه الفلسفة وصفها سولوفييف على أسس أكثر رحابة – لا فى صورة المذهب المثالى، بل فى صورة الواقعية المثالية، أى أنه وضع مذهبا أقدر من مذهب فشته – بفضل جانبه الواقعى – على تحقيق توليف من التعاليم الفلسفية الدينية والعلم.

وقد كانت المؤثرات الرئيسية التى شكلت فلسفة «سولوفييف» هى الأفلاطونية المسيحية التى كان يدعو إليها أستاذه البروفسور يوركفتش Yurkevich (من جامعة موسكو) ومذهب شلنج فى العلاقة بين المطلق والعالم كما يقررها فى فلسفة الأساطير والوحى Philosophy of Mythalogy and Revelatin، وكذلك مذهب «شلنج» الطبيعى الفلسفى عن تطور الطبيعة نحو خلق جسد مطلق. وليس من شك أن بحث «سولوفييف» عن المبادىء العينية وعن الشروط الكاملة للمعرفة يرتبط بأفكار «كيريفسكى» Kireyevsky «وخومياكوف» من أصحاب النزعة السلافية.

ولا يشك أحد فى المزايا العظيمة التى حققها «سولوفييف» بتشييده لميتافيزيقا مسيحية – مثل نظرية فى الجسدية المتسامية كشرط ضرورى لتحقيق المثل الأعلى الأخلاقى المطلق، وتصوره عن التطور، وعن معنى العملية التاريخية... إلخ. غير أن نظريتين على أكبر جانب من الأهمية من نظرياته هما نظرية «صوفيا» (الحكمة) والنظرية الخاصة بالصلة بين المطلق والعالم – قد أضفى عليهما لسوء الحظ شكلا لا يتفق مع الدين المسيحى. وفى الوقت نفسه لا تجد نظريته عن المطلق تبريرا منطقيا كافيا، كما أن نظريته فى الحكمة «صوفيا» تخلو من الاتساق. والحق أن «سولوفييف» فى تصوره للعالم على أنه المطلق الثانى، أى المطلق فى حالة صيرورة، يزعم أن هذا المطلق «المتغير» ضرورى للمطلق الأول الذى يجب أن يكون بوصفه وحدة مطلقة – وحدة ذاتها ووحدة غيرها[87].

هذه النظرية القائلة بضرورة العالم والانسان بالنسبة لله قد أدخلت تيارا من مذهب وحدة الوجود Pantheistic فى مذهب «سولوفييف»، وليس لهذا تبرير منطقى لأن الله بوصفه أكثر من مطلق، لا يحتاج إلى الانسان، ولا إلى العالم.

---

(٨٧) «المبادىء الفلسفية للمعرفة المتكاملة» ج ١، ص ٣٢١.

إن الله والعالم الذى خلقه يختلف أحدهما عن الآخر اختلافا عميقا بحيث لانجد بينهما تلك العلاقة العقلية التى تجعل بين شيئين مختلفين جانبا متشابها بالضرورة. فإذا وجد مثل هذا الاختلاف العقلى (المنطقى) بين الله والعالم، فلابد أن ينتمى الله والعالم إلى نظام واحد بحيث يعتمد أحدهما على الآخر. بيد أن المذهب القائل بأن الله موضوع اللاهوت السلبى يرغمنا على الاعتراف بالله بوصفه وراء المنطق metalogical، وأنه مبدأ فوق العقل. وهذا الاعتراف يؤدى بنا إلى القول بأن الله هو خالق العالم وأن العالم هو الوجود الذى خلقه الله بحيث لا يقاس إلى الله فى شىء على الاطلاق. فلاوجود إذن بين الله والعالم لعلاقة هوية فى أى جوانب من جوانبهما أيا كان، إذ تفصل بينهما هوة وجودية. والاختلاف الذى يفصل الله عن العالم هو «غيرية وراء المنطق» «metalogical othermess»[88].

إن وجود العالم شىء يقوم خارج ماهية الله تماما، وعلى ذلك فإن الله ليس وحدة شاملة، Pan-unity، وليس معنى هذا أن الله كائن محدود، ذلك أن علاقة التحديد لا يمكن أن تقوم إلا بين موضوعين ينتميان إلى نوع واحد، كما أشار إلى ذلك «إسبنوزا».

ومشكلة الصلة بين الله والعالم لم تحل حلا منسقا إلا فى المذهب المسيحى القائل بأن الله خلق العالم من العدم. وترى هذه النظرية أن الله خلق العالم سواء فى شكلة أم مادته ـ شيئا جديدا تمام الجدة، مختلفا عن نفسه، ودون أن يستخدم فى هذا الخلق أية مادة سواء من نفسه أم من الخارج.

وثمة عيوب أخرى فى مذهب «سولوفييف» ترتبط بنظريته عن المطلق بوصفه وحدة شاملة، وهذه النظرية تضفى على ميتافيزيقا «سولوفييف» طابعا من وحدة الوجود؛ إذ يعطى سولوفييف ـ فى تفسيره للعالم ـ مكانا ثانويا لتصور الله بوصفه خالقا لوجود العالم، وبدلا من ذلك، يقدم لنا تصور الله بحسبانه مصدرا لفكرة الكل الواحد الآلهية، وهذا التصور يخلع دلالة إيجابية على «جاذبية العالم أو ميله نحو الوجود»[89].

وهكذا تبقى كثرة الكائنات فى العالم بلا تفسير. ومن الواضح أن «سولوفييف» مثل

---

(٨٨) فيما يتعلق بتصور الغيرية وراء المنطق ـ انظر كتاب س. فرانك عن «موضوع المعرفة» وعنوانه بالفرنسية La Connaissance de L'Etre.

(٨٩) «المبادىء الفلسفية للمعرفة المتكاملة» حـ ١ ـ ص ٣٥٢.

«شوبنهور» يميل إلى التفكير فى أن «تعطش العالم إلى الوجود» شىء واحد، وأن كثرة الكائنات شىء اشتقاقى. ويقول فى كتابه: «تبرير الخير» إن بلوغ الأمتلاء التام الذى لا تكون الطهارة بالنسبة إليه غير نقطة البداية يتباطأ دون أن يتوقف تماما بتكاثر الانسان. ويفضل هذا الشرط الجديد ــ أى خلق «الانسان المجتمع» ــ لا يتحقق كمال وجوده بالطهارة وحدها وهى التى تحفظ وجوده من تحطمه الطبيعى إلى أجزاء منفصلة، إذ يتحقق أيضا كمال هذا الوجود فى التضامن الاجتماعى الذى يقيم من جديد ــ عن طريق عاطفة الشفقة ــ وحدة الانسان الأخلاقية التى تحطمت من الناحية الجسمية؛ (فصل ٧ــ ص ١٩٨) ويفكر «سولوفييف» هاهنا وكأنما كثرة «الأنات» (جمع أنا) الفردية الانسانية لم يخلقها الله، وإنما ابثقت نتيجة للخطيئة. وهذه الفكرة لا تتكون إلا فى عقل فيلسوف ينكر جوهرية «الأنا» الانسانية الفردية، وينكر الطبيعة «العالية» على الزمان لمركز الانسان الأنطولوجى (الوجودى). والحق، أن سولوفييف فى مقاله «الفلسفة النظرية» يرفض فى إصرار طبيعة الأنا العالية على الزمان، وهذا ما أثبته «ليو لوباتين» Leo Lopatin بالدليل المقنع. و«سولوفييف» يعتقد مخطئا أن عملية تدفق الزمان كان يمكن أن تبطىء نتيجة لطبيعة الجواهر العالية على الزمان، وفى إحدى قصائده الفكاهية التى يوجهها ضد تعاليم ليو لوباتين يقول:

«غير أن «ليو» الذى لا يهاب شيئا يهددنى
بأنه سيأخذ الجواهر الديناميكية فى جوال
إلى النهر، وبكتلتها الخفية يقيم سدا
أمام تيار هرقليطيس المتدفق(٩٠)
ولما كنت أحس بالبحر والحرية عن بعد
فإننى أنطق فى هدوء هذه العبارة: كى شىء يتدفق»

ويعرض الأميراى «إى. ن. تروبتسكوى» فى كتابه «تصور سولوفييف عن العالم» هذا الخلاف حول «جوهرية الأنا»، ولكنه ينضم إلى جانب سولفييف فى هذا النزاع، إذ يقول إن العاطفة الدينية الحقيقية لا تريد أن تملك شيئا خاصا بها خارج الله. والمؤمن يشعر بأن الله كل شىء . هذه هى السمة الأساسية فى التجربة الدينية؛ ويعترف سولوفييف فى «محاضراته عن ناسوتيه الله» (محاضرة رقم ٨) بجوهرية الشخص الانسانى، والوجود السابق لهذه الجوهرية قبل مولد الانسان.. غير أن

(٩٠) يقصد «سولوفييف» بتيار هرقليطس نظرية هذا الفيلسوف القائلة بأن «كل شىء يتدفق» (Panta rei).

«سولوفييف» قد حرر نفسه فيما بعد ـ وفقا لما يقوله «تروبتسكوى» من «هذا الخطأ الذى ارتكبه فى شبابه متأثرا «بأرويجن» Origen، و«أصبح ينظر الآن إلى الشخص لابوصفه جوهرا بل بوصفه أقنوما hypostasis أى «سندا» أو دعامة. ويفسر «تروبتسكوى» الفرق بين الأقنوم والجوهر بقوله: إن الجوهر «يعلو على الزمان، فهو كائن خالد يملك مضمونا ثابتا» ولا يمكن فى أية ظروف كانت أن يجرفه «نهر الزمان». أمّا الأقانيم المتغيرة فهى تفتقر على العكس من ذلك إلى الطبيعة الثابتة غير المتغيرة من الوجود، والتى تستكمل نفسها بنفسها فوق الزمان، ذلك أن مضامينها الخالدة لا تعطى لها، وإنما تقدم إليها بوصفها مهمة تسعى إلى إنجازها؛ إن الأمر يتوقف على الأقنوم، وعلى اختياره لطريق الخير أو الشر لتحقيق رسالته ولتثبيت أقدامه فيما هو خالد إلهى، أو للبقاء فيما هو أرضى زمانى»[٩١].

إن إحلال تصور الأقنوم بدلا من تصور الجوهر يرجع إلى التفسير المخطىء لكلمة «جوهر»، ذلك أن لفكرة الجوهر دلالة أساسية بالنسبة لتصورنا الكلّى عن العالم، بل حتى فى فعل المعرفة الخاص بأى موضوع عينى. وتاريخ تطور التصور الخاص بالجوهر معقد غاية التعقيد، كما أن المعنى الذى خلعه الفلاسفة المتباينون على هذه الكلمة يختلف اختلافا كبيرا من فيلسوف إلى آخر، وربما كانت نظرية «ليبنتس» هى أخصب هذه النظريات، كما أن التجربة تؤكدها: فقد كان «ليبنتس» يفهم الجوهر على أنه الوجود الذى يخلق ظواهره فى الزمان والمكان. وتأكيدا لهذه الدلالة الدنياميكية للجوهر، أوثر أن استخدم هذا التعبير «الفاعل الجوهرى» substantial agent. وتتبت التجربة إثباتا مقنعا أن الفاعل الجوهرى كائن يعلو على الزمان والمكان، وأنه يخلق ظواهره ويخلع عليها الصورة الزمانية (العمليات النفسية وشبه النفسية Paychoid) أو صورة الرمانية المكانية (العمليات المادية). وقد ساق لوياتين «كثيرا من الأدلة التى تؤيد أن الانسانية كائن يعلو على الزمان، وإلى هذا ينبغى أن نضيف أن القوة الخلاقة التى يتمتع بها «الفاعلون الجوهريون» قوة عالية على الكيفية supraqualitative. والفاعل يخلق ظواهره، مضفيا عليها تجديدا كيفيا، غير أن الفاعل نفسه يقف فوق التحديد الكامن فى كل «كيف» أو صفة: فكل فاعل جوهرى هو كائن «وراء المنطق» metalogical، يقف فوق قوانين الهوية والتناقض والوسط (أو الثالث) المرفوع excluded middle الذى تخضع له كافة الكيفيات والكميات. والفاعل الجوهرى كائن حر بوصفه حاملا للقوة الخلاقة العالية على

---

(٩١) ى تروبتسكوى، حـ ٢، ص ٢٥٠

الكيف، فهو يحدد ظواهره الكيفية المحددة، ولكنه هو نفسه لا يحدد شيء أو أحد.

فإذا فهمنا الجوهر بروح الأفكار التى ذكرناها آنفا، فإنه يكون شرطا للخلق الحرّ للعمليات الزمانية، لا سدا يعوق عملية التحولات فى الزمان. ولم يجد «سولوفييف» فى أواخر حياته، كما نرى ذلك من مقالته «الفلسفة النظرية» ـ لم يجد فى تركيب «الأنا» الفردية شيئا يعلو على الزمان ، وبالتالى فإن «الأقنوم» الذى هو بطبيعته غير خالد ـ وإن يكن قابلا لأن يكون خالدا ـ يمثل عملية زمانية. بيد أن الأبدية التى يكسبها فى هذه الحالة ليست عالية على الزمان أيضا، إنها ليست غير الاستمرار الأبدى لعملية الحياة وهى تجرى فى الزمان. ومن هذا نرى أن «سولوفييف» فى المرحلة النهائية من عمله كفيلسوف لم يكتشف الوجود «المثالى» فى تركيب العالم، وليس هذا غريبا مادام لم يضع فى المراحل السابقة كلها من تفلسفه نظرية واضحة عن «المُثُل».

ومن المحال بغير الاعتراف بالوجود المثالى، وخاصة بغير الاعتراف بعلو «الأنا» على الزمان، وضع نظرية عن الارادة الحرة. والحق أن «سولوفييف» لم يسنح له الوقت حتى نهاية حياته فى أن يفعل شيئا للدفاع عن «اللاحتمية» على الرغم من أن مذهبه كله بوصفه فلسفة مسيحية فى طابعها العام ـ يقضى الاعتراف بالارادة الحرة.

وفى نظرية «سولوفييف» عن «صوفيا» غموض وتناقض: فهو يتحدث تارة عن صوفيا بوصفها كائنا أبديا خالدا يطيع إرادة الله على الدوام، وتارة يتحدث عنها بوصفها روح العالم التى سقطت مؤقتا وابتعدت عن الله، ثم تتحد معه فى العملية البطيئة الخاصة بخلق «الجسم المطلق»[٩٢]

ويذكر الأمير «أ. تروبتسكوى» المنابع التى استقى منها سولوفييف هذه النظرية فيقول إنها جاكوب بيمه، وبادر **Baader**، كما يذكر «مستر يموخوف «تأثير» القبالة» غير أن تجربة «سولوفييف» الصوفية أهم من ذلك كثيرا.

ويمكن أن تؤدى فى يسر عبارة «صوفيا» بوصفها «الأنثى الأبدية» إلى التجديف والانحرافات الأخلاقية. ولقد كان «ف. سولوفييف » مدركا لهذه الثغرات فى النزعة «الصوفيانية» وأشار إليها هو نفسه فى مقدمة ديوانه «ألا يدخل المبدأ الأنثوى فى الألوهية باعتباره ذاك؟ ينبغى على ـ دون أن أناقش هذه المشكلة الثيوصوفية، ولكى أصون القراء من الاغراء ونفسى من الملامة التى لا داعى لها، أقرر ما يلى:

---

(٩٢) يمكن العثور على أفكار قيمة فيما يختص بثغرات أخرى هامة فى نظرية «سولوفييف» عن «صوفيا» فى كتاب الأمير ا. تروبتسكوى «فلسفة ف. سولوفييف»، جـ ٢ - الفصل التاسع

١ ـ إن اقحام العلاقات الانسانية الجسدية الحيوانية فى المجال فوق الانسانى رجس عظيم ، وعلة للخراب الشامل (الطوفان ـ سدوم وعموره، الأعماق الشيطانية فى الفترة الأخيرة).

٢ ـ إن عبادة الطبيعية الأنثوية بهذا الاعتبار أى مبدأ الالتباس وعدم الاكتراث، الحساس للاكاذيب والنشر بنفس الدرجة التى يحس بها بالحقيقة والخير ، جنون شديد، والسبب الرئيسى لهذا الضعف والخور السائدين.

٣ ـ إن العبادة الحقيقية للأنوثة الأبدية على أنها قد قبلت منذ الأبد قوة الألوهية، وإنها قد جسدت حقيقة كمال الخير والحقيقة، وعن طرقها، جسدت مجد الجمال الذى لا يفنى، لا شأن لها بهذه الحماقة أو بهذا الدنس».

«ولكن كلما كان كشف الجمال الحقيقى الذى يكسو الألوهية أكمل وأكثر ألفة، وقادنا بقوته إلى الخلاص من العذاب والموت، كانت الحدود التى تفصل بينهما وبين صورتها الزائفة، وذلك الجمال المضلل العاجز الذى لا يصنع شيئا إلا العمل على استمرار مملكة العذاب والموت ـ كانت هذه الحدود أضيق. كل هذا قد تم التنبؤ به كما تم أيضا التنبؤ بالنهاية، ففى النهاية سوف يؤتى «الجمال» الأبدى ثماره، ومن إرادة الجمال سيأتى خلاص العالم عندما تتلاشى صوره الوهمية كما يتلاشى زبد البحر الذى ولدت منه «أفروديت» الأرضية. وليست هناك كلمة واحدة فى أشعارى تخدم «هذا الواحد» وفى هذا تكمن الميزة الوحيدة التى لا مراء فيها، والتى يجب أن أعترف بها فى تلك الأشعار».

وينظر بعض الروس الذين يريدون أن يكونوا أرثوذكسيين أكثر من الأرثوذكس أنفسهم (كما يريد بعض الناس أن يكونوا ملكيين أكثر من الملك نفسه) إلى تجربة «سولوفييف » الصوفيه بعين الشك، فيعتقدون أن رؤاه الخاصة» بالقديسة «صوفيا» كانت «غوايات» أى مظاهر للروح الشريرة وقد وضعت على وجهها قناعا مقدسا. وعلى هؤلاء الأشخاص أن يتذكروا كلمات «سولوفييف» التى ذكرناها آنفا، لأنه كان مدركا تمام الادراك للأخطار الروحية التى تتعرض لها التجربة الصوفية. ويكفى أن نأخذ فى اعتبارنا وعيه الأخلاقى الحاد بكل محاولة تبذلها القوة الشريرة لابعاد الانسان عن الطريق السوى بمزيج بارع من الخير والشر.

وسنرفض الفكرة القائلة بأنه فى أثناء وضعه لنظرية «الأنثى المقدسة» قد كان يجب أن يستلم للغواية، بوصفها فكرة بعيدة الاحتمال إلى أقصى حد. والحق أن هناك بين الشعراء الروس شعراء استسلموا لمثل هذه «الغواية» وخاصة فى عهود

شبابهم، فقد سقطوا فى هوة العشق المجدف كما يخبرنا أ. بيلى «فى ذكرياته عن بلوك» Block . غير أن «سولوفييف» ليس مسئولا بحال من الأحوال عن هذا التحريف للفكرة.. فكل ما هو عظيم يعانى التحريف على هذه الأرض، وفى عقول بعض الأشخاص وسلوكهم، واللوم يقع على هؤلاء الذين سمحوا بهذه التحريفات لا على المبدأ الذى قاموا بتحريفه.

وفلسفة «سولوفييف» الاجتماعية فى الوقت الذى اهتم فيه بفكرة الحكومة الآلهية الحرّة، وكما عبر عنها فى كتابه «تبرير الخير» تسترعى نظرنا بأنها فلسفة للتفاؤل المتطرف. فهو يصف التقدم الأخلاقى الذى بلغته البشرية فى تاريخها، وكأنما يمكن أن يستحيل المجتمع الأرضى إلى تجسيد للخير المطلق. ويقول «ب. أ. نوفجورودتسف» فى كتابه «المثل الأعلى الاجتماعى» إن مثل هذه التعاليم «يمكن أن تصدق فحسب على المثل الأعلى العالى فوق التاريخ، أى على مملكة الله»، ومن الخطأ كل الخطأ تطبيقها على الواقع التاريخى العينى» والحق أن «سولوفييف» نفسه فطن إلى هذا بوضوح فى أواخر نشاطه.

وكان «سولوفييف» يعتقد – بعد أن تأمل رسالة روسيا التاريخية بوصفها عاملا موفقا موحدا للبشرية جمعاء – أن الشعب الروسى لا يملك مواهب خاصة، فاذا كان من الممكن أن يصبح أفراده «وسطاء» بين إرادة الله والعالم فذلك لأنهم «أحرار من كل قيود وتحيز» (انظر الفقرة المقتبسة من مقالة «القوى الثلاث»). وفى رسالة بعث بها «سولوفييف» إلى الأب بيرلنج Pierling يستعير الكلمات التالية من الجزء الأول عن كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» «ليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد فى مستقبل روسيا العظيم فى مجال الثقافة الدنيوى (الانسانى) البحت أو فى الهيئات العامة، أو العلوم، أو الفلسفة أو الفن أو الأدب»[٩٣]

والواقع أنه كان قد أصبح من الواضح فعلا فى ذلك الوقت أن الشعب الروسى يملك عددا من المواهب الخاصة، وأنه قد بدأ فى وضع ثقافة من الطراز الأول. ولنضرب لذلك مثلا بالموسيقى الروسية، والأدب الروسي، والمسرح الروسى، والشكل الروسى للأرثوذكسية، واللسان الأدبى الروسي، وفى مجال الهيئات العامة هناك المحاكم الروسية ومجالس الزمستوف (وهى حكومات ريفية وبلدية تحكم نفسها بنفسها). وأثبت الشعب الروسى بعد وفاة «سولوفييف» أنه شعب قادر على خلق الابتكارات الهامة فى مجالى العلم والفلسفة.

---

(٩٣) رسائل، (٦نوفمبر ١٨٨٧) جـ ٣، ص ١٥٨.

إن العمل الذى قام به «سولوفييف» واستغرق حياته كلها لا يخلو مــن نقــائص عديدة، وقد ترك وراءه الكثير ليكمله خلفاؤه، ولكن مهما يكن من أمر فقــد كان أول من خلق مذهبا روسيا أصيلا فى الفلسفة، وأول من وضع الأسس لمدرسة بأكملها فى الفكر الروسى الدينى والفلسفى، وما برحت هذه المدرسة آخذه فى النماء والتطور.

الفصل التاسع

نظرية المعرفة، والمنطق والميتافيزيقا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر

١ - ب. ن. تشتشرين B.N. Checherin

رأينا في الفصول السابقة كيف كان تأثير فلسفة هيجل عظيما سواء على أصحاب النزعة السلافية أم على أصحاب النزعة الغربية، بل على الكتاب الذين تحولوا من الهيجلية إلى المادية والوضعية. ونستطيع أن نجد في كتاب «د. أ. تشيزيفسكى» D. I. Chizhevsky «هيجل في روسيا» وهو كتاب خليق بكل تقدير - تفاصيل كثيرة تتعلق بتأثير هيجل على كتاب لم نذكرهم هنا، لأنهم لايتصلون بالفلسفة اتصالا وثيقا(١).

وينبغى أن نضيف إلى الكتاب الذين ذكرنا أسماءهم فعلا اسمى أستاذين كانا أثناء حياتهما الجامعية كلها مخلصين لفلسفة هيجل هما: «ب. ت. ردكين» P. T. Redkin (١٨٠١ - ١٨٩١)، وهو فيلسوف وفقيه في القانون، وكان أستاذا بجامعة موسكو، و«س. س. جوجوتسكى» S. S. Gogotsky (١٩١٣ - ١٨٨٩) الأستاذ بجامعة كييف. وقد وضع «جوجوتسكى» تفسيره الخاص للهيجلية، رافضا وحدة الوجود عند «هيجل»، ومدافعا عن التعاليم الخاصة بالخلود الفردى للشخص الانسانى.

وهذا الفصل نخصصه للمفكرين الروس الذين بدأوا من فلسفة هيجل ثم أدخلوا عليها عدة تعديلات معقدة أصيلة، ومن هؤلاء المفكرين الذين يستحقون عناية خاصة «بوريس نيكولائيفتش تشتشرين» الذى وضع مذهبا كاملا من الفلسفة.

كان «ب. ن. تشتشرين» (١٨٢٨ - ١٩٠٣) ابنا لمالك غنى من ملاك الأرض الذين ينحدرون من سلالة نبيلة عريقة، درس في مدرسة القانون بجامعة موسكو. وقد تتلمذ على يدى الأستاذ ردكين Redkin والأستاذ «جرانوفسكى» Granovsky، فاطلع في صباه على فلسفة هيجل. وفي سنة ١٨٦١ عين أستاذا بجامعة موسكو، ولكنه استقال عام ١٨٧٦ احتجاجا على الحكومة التى انتهكت استقلال الجامعة. وانتخب عام ١٨٨١ عمدة لموسكو، ولكنه استقال بعد عامين نزولا على رغبة «الاسكندر

---

(١) انظر أيضا كتاب Hegel bei den Slaven (رايشنبرج، ١٩٣٤) والجزء الخاص بهيجل في روسيا الذى كتبه «تشيزيفسكى».

الثالث» لأنه ألقى خطابا ألح فيه على ضرورة «تتويج صرح» الحكومات الريفية والبلدية والذاتية بالتمثيل الشعبى. وقد أثار أفضل البحاث والكتاب الروس من أمثال «أ. كيريفسكى» و «خومياكوف» وتشتشرين ارتياب الحكومة التى كانت تخشى هؤلاء الذين يدافعون عن حرية الفكر، أو يظهرون روحا من الاستقلال.. ومع ذلك فإن كثيرا من هؤلاء الرجال ـ مثل «تشتشرين» ـ كان يستطيع تكوين حزب من المحافظين المعتدلين الأحرار ؛ ومثل هذا الحزب المحافظ الذى يدافع عن الحرية داخل إطار القانون ـ كان يستطيع تحقيق الاصلاحات الضرورية عندما يحين الوقت المناسب، ولكن بدلا من هذه النزعة المحافظة المستنيرة انتصرت فى روسيا نزعة محافظة وحشية تافهة تحت اسم «الأيام المائة السود» The Black Hundred.

وأعمال «تشتشرين» الرئيسية فى ميدان الفلسفة هى : «تاريخ المذاهب السياسية» فى خمسة مجلدات، وظهر سنة ١٨٧٧، «العلم والدين» ـ ١٨٧٩، «الصوفية فى العلم» ١٨٨٠، «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم»، ١٨٩٢ ـ «أسس المنطق والميتافيزيقا» ١٨٩٤ ـ «فلسفة القانون» ١٩٠٠ ـ «مشكلات الفلسفة وعلم النفس»، ١٩٠٤.

وقد كتب «تشتشرين» مذكرات على جانب عظيم من الأهمية فى ثلاثة مجلدات، وترجم كتاباه: «الفلسفة الوضعية» و «أسس المنطق والميتافيزيقا» إلى الألمانية، وطبعت هاتان الترجمتان تحت عنوان «أبحاث فلسفية» Philosophische Forshungen فى هيدلبرج سنة ١٨٩٩.

و«تشتشرين» ـ مثل «هيجل» ـ يربط الميتافيزيقا بالمنطق، وهذا المنطق ليس شكليا ولكنه ديالكتيكى، فالمنطق الشكلى يدرس القوانين الأساسية المجردة للفكر، أما الميتافيزيقا فعبارة عن المنطق الديالكتيكى العينى، أى الانتقال من تحديد للفكر إلى تحديد آخر. والميتافيزيقا تمثل نسقا من المقولات، أى من قوانين المنطق التى لا تعطى فى التجربة، بل فى «الفكر الخالص» النظرى. هذه الوحدة التى تتألف من المنطق الديالكتيكى ومن الميتافيزيقا تفسرها هذه الحقيقة وهى أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الوجود[٢]. ومن ثم فإن العقل يعرف موضوعاته وفقا لقوانينه الخاصة، وأيا كان الأمر فإن قوانين العقل التى نصل إليها عن طريق التأمل لاتعطينا غير شكل الوجود، وإلى جانب الشكل يوجد المضمون أيضا الذى نعرفه عن طريق التجربة. ويفرق «تشتشرين» بين مذهبه وبين اتجاهين آخرين

(٢) «أسس المنطق والميتافيزيقا» ـ ص ٢١٨.

متميزين هما الاتجاه العقلى، والاتجاه التجريبى، ويسمى مذهبه بالنزعة إلى الشمول[٣] universalism. ويتهكم «تشتشرين» على «كانت» القائل بأن التصورات الخالصة للعقل فارغة، وبأن التجربة عمياء، ويعلن أن الميتافيزيقا بغير تجربة تكون فارغة، وأن التجربة بغير ميتافيزيقا تكون عمياء: فنحن فى الحالة الأولى إزاء شكل بلا مضمون، وفى الحالة الثانية إزاء مضامين بلا فهم. والميتافزيقا والرياضيات تشيّد عن طريق النظر العقلى الخالص، أما العلم الطبيعى فيقوم على التجربة بعد مزجها بالنظر الرياضى ، بينما تقوم الانسانيات على التجربة ممتزجة بالتأملات الميتافيزيقية[٤].

ويرى «تشتشرين» فى منطق «هيجل» أساسا لتطور الفلسفة، ومع وذلك فإنه لايعد هذا التطور إضافة فحسب، بل تحسينا أيضا، وحينما وضع «تشتشرين» منطقه وميتافيزيقاه، بدأ كما بدأ «هيجل» بتصور، الوجود ثم انتقل منه إلى العدم، ثم إلى الصيروره باعتبارها توليفا من الوجود والعدم.. وبعد أن اجتاز سلسلة من المقولات وصل إلى تصور العلية، وأخيرا ارتقى بنفسه إلى تصور العلة الأولى لكل ما هو موجود، باعتبارها القوة المطلقة، والطاقة الكامنة المطلقة[٥]. ولأن هذه الطاقة مطلقة فإن فعلها لا يتحدد من الخارج، وإنما تحدد نفسها بنفسها، أى أنها تضع نفسها فى علاقة مع نفسها، وهذا هو الوعى ــ الذاتى. والوجود الذى يعرف نفسه ويحدد نفسه هو العقل المطلق بتعريفين متناقضين كامنين فى العقل هما: الذات والموضوع. فالعقل بوصفه ذاتا يكون عبارة عن القوة المطلقة التى تحتوى على كل شىء فى نفسها بوصفها إمكانية، أما العقل باعتباره موضوعا فهو النشاط المطلق، وهو واقع القوة، أى الامتلاء المطلق للوجود، وبحسبانه هدفا نهائيا، و «روحا مطلقة». وهكذا يكتشف «تشتشرين» فى المطلق، الأحدية الثلاثية triune oneness المؤلفة من القوة والعقل والروح. وهذه الأحدية الثلاثية هى بالنسبة للعالم العلة المنتجة، أى القوة المطلقة، والعلية الشكلية أى العقل المطلق اللوغوس، والعلة النهائية أى الكمال المطلق للوجود.. الروح المطلقة (٣٤١). وهذه الأحدية الثلاثية فى الدين المسيحى هى الله، الآب، والله ــ الكلمة ــ العقل، والله ــ الروح القدس.

ولكن ماذا ينتج العلة الأولى وكيف تنتج؟ إن الهدف النهائى للخلق هو تمام

---

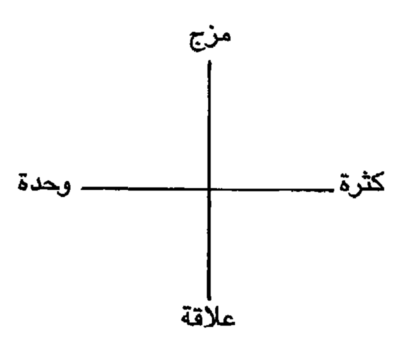
(٣) نفس المرجع - ص ٣٥٦

(٤) «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم».

(٥) «أسس المنطق والميتافيزيقا» - ص ٢٧١.

الوجود. ولكن إلى جانب «العلة الشكلية»، يفترض تمام الوجود «العلة المادية » أى الوجود بالنسبةللآخر. وكل ما ليس مطلقا فهو عدم ، وكانت الفلسفة القديمة تتصور هذا العدم على أنه المادة. والعلاقة بين الوجود والعدم عملية هى الصيرورة أى وضع التحديدات الصارمة التى تتضمن الوجود والعدم (٣٤٢)، والتحديدات الصارمة لا يمكن إلا أن تكون متعددة ، فهى تمثل حشدا من الوحدات ذات التعريفات المتضادة، وهذه الوحدات التى يوجد فيها ترجيح للعلاقة بالذات هى الجواهر المفكرة، بينما الوحدات التى يقوم فيه ترجيح للعلاقة بالآخر فهى الجواهر المادية. وهكذا يتصور العملية الخلاقة كاجتماع للأضداد apportionment of contraries، (٣٤٣)، غير أن خلق العالم لا يقف عند هذا التجميع apportionment فما دامت العلة المنتجة هى فى الوقت نفسه العلة النهائية، فإن الأضداد المتجمعة تواجه مشكلةمزج وتكوين وحدة كاملة جديدة، وهذه الوحدة تتحقق عن طريق التطور والنمو باعتبارها عملية إكمال. والجوهر الذى يعمل بوصفه مبدءا مجمعا بين قوتين متضادتين هما العقل والمادة، هذا الجوهر هو الروح، وهو يعمل وفقا لغرض أى بصورة معقولة، وإن يكن ذلك لا شعوريا، إنه يفعل لا شعوريا كما تفعل المادة، وعن غاية وقصد كالعقل. الروح تنظم المادة، وتحولها إلى أجسام منظمة مثل النبات والحيوان (٢٧٦ – ٣٤٤). وهكذا يعود تشتشرين من جديد إلى النظرية القديمة الخاصة بالروح الحيوانية.

وتؤدى عملية التطور إلى الاتفاق بين الأضداد، وإلى خضوع الكل للغاية الفريدة للوصول إلى تمام الوجود، المبدأ الروحى الأعلى فى هذه العملية هو الحب (٢٨٠). وبداية العالم ووسطة ونهايته تهتدى جميعا بهدى المطلق الذى هو الآب، وكلمة ـ العقل، والروح القدس (٣٤٤). ويحتوى المذهب الذى يتصوره تشتشرين على ضدين يتقاطعان رأسيا وأفقيا كالآتى:



ففى البداية توجد وحدة غير منقسمة، وفى النهاية كثرة منقسمة تعود مرة أخرى إلى الوحدة، وفى الوسط يوجد الضدان أحدهما فى مقابل الآخر، وهما المادة والعقل. وفى كل مجالات العالم، وفى كافة موضوعات البحث، يسعى «تشتشرين» إلى خطة ويجدها، وطبقا لهذه الخطة توجد خطوات ثلاث حيثما ولينا وجوهنا، والخطوة الوسطى تتضمن ضدين كلا منهما يحتوى على جانب واحد. والفرق بين هذه الخطة وخطة «هيجل» الديالكتيكية الثلاثية التى تتألف من الموضوع ونقيضه ومركب الموضوع، هو أن الحلقة الوسطى فى مذهب «تشتشرين» تتألف من عضوين يضاد أحدهما الآخر.

ويحتل الانسان فى العالم كله مكانا مفخما: فهو بوصفه ذاتا حقيقة يغوص فى وجود نسبى، غير أن وعيه يرفعه إلى المطلق ، ويضعه فى تفاعل حى واع مع المطلق، تفاعل يعبر عنه الدين (٣٤٨). وبفضل ارتفاعه إلى الوعى بالمطلق يستطيع الانسان أن ينتقل من مجال النسبى وأن يبلغ الحرية. ويستعير «تشتشرين» من «هيجل» نظريته الخاصة بالارادة الحرة، وهذه النظرية تتألف مما يأتى: إن الذات العاقلة قادرة على تجريد نفسها من كل التحديدات النسبية، أى أنها تستطيع أن تبلغ اللاتحديد الكامل، وهى تستطيع أن تذهب إلى أبعد من ذلك بأن تضع التحديدات، أى أن تنتقل من اللاتحديد إلى التحديد الذاتى، وتستطيع فى الوقت نفسه أن تبقى كما هى، أى أن تحتفظ بقدرتها على الانتقال من كل تحديد والعودة إلى اللاتحديد التام[٦].

إن الصفات المعقولة للذوات العاقلة، كالحرية مثلا، مبادىء ميتافيزيقية تتكشف عن طريق النظر العقلى. وتنطوى حياة الذات العاقلة على ظواهر واضحة للمبادىء الميتافيزيقية، ومن ثم فإن العلم المخصص لهذه الذوات العاقلة وللعلاقات القائمة مع بعضها البعض، أو بعبارة أخرى علم الاجتماع، لا يمكن أن يكون فى غنى عن الميتافيزيقا.

وإذا كنا قد استعرضنا الآن فى إيجاز الأساس الذى تقوم عليه ميتافيزيقا «تشتشرين»، فيبقى أن نفحص عيبا من عيوبها الرئيسية، فقد كان تشتشرين يكافح فى جهتين أثناء نقده للاتجاهات الفلسفية المختلفة: فهو من ناحية يحتقر الوضعية، وقد اخضعها لنقدٍ بارع فى كتابه: «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم»، ولكنه من ناحية أخرى، وفى الوقت نفسه كان يخشى الصوفية. فى عام ١٨٨٠ ألف كتابا بعنوان «الصوفية فى العلم»، وفى هذا الكتاب انقلب ضد «فلاديمير سولوفييف» الشاب وضد

(٦) تشتشرين: «التصوف فى العلم» ص ٥١، هيجل : «فلسفة القانون» فصل ٥ ـ وفصل ٧

كتابه «نقد المبادىء المجردة». وقد فهم «تشتشرين» من كلمة صوفية ما يعتقد أنه دعوة إلى مجال الوحدة غير المنقسمة، أى لنقطة البداية فى التطور، بدلا من التقدم إلى الأمام (كما فعل هو نفسه) نحو المثل الأعلى النهائى للوحدة المنسجمة المقسمة فى كل كثرتها. وكان يبدو له أن اعتقاد «سولوفييف» المتحمس فى فكرة الكل Wholeness ينطوى على خطر الرجوع القهقرى، وقد كتب قائلا: «هذا التعبير المضطرب لا يخدم أى غرض اللهم إلا العمل على تعمية التصورات.» (١٣). وهكذا تفتقر فلسفة «تشتشرين» إلى مقولة «الكل» باعتبارها وحدة عضوية قائمة على مبدأ وراء المنطق metalogic عال على العقل، ولا يخضع لقانون التحديدات الصارمة أى لقانون الهوية والتناقض والثالث المرفوع. وعلى هذا لا نجد فى فلسفته نظرية تتعلق بالله باعتباره موضوعا للاهوت السلبى، إله يمكن التعبير عنه فى تصور غير مستعار من مجال الوجود الأرضى. وهذه النظرية القائمة فى أساس النظرية المسيحية على يد شبيه ديونيزيوس الأروياجى قد توسعت فى تطبيقها الفلسفة الدينية الروسية التى أعقبت «سولوفييف» وأخذت تتطور من بعده، فكل شخص فردى خلقه الله مبدأ وراء المنطق فى أساسه، هذا المبدأ يعلو على التحديدات الصارمة، وليس من الممكن وضع نظرية «هيجل» و «تشتشرين» فى وضوح دون الرجوع إلى هذا المبدأ.

ولما كان «تشتشرين» لا يستخدم إلا تصورات العقليين النظرية discursive، فإنه لا يستطيع أن يتصور وحدة وثيقة لعناصر العالم بحيث يمكن أن تكون شرطا لامكانية الحدس؛ ومن ثم فإنه يفسر النظر العقلى، لا باعتباره تأملا تقوم به الذات لتركيب العالم المثالى المعقول فى نسخته الأصلية؛ بل يفسره على أنه عملية نفسية يقوم بها فكر الذات الفردية لاستنساخ نظام العالم فى عقلها. وإلى مثل هذه النظرية فى المعرفة ذهب «ديكارت» و «ليبنتس»، أما بعد ظهور «كانت» فإن هذا المنهج فى إقرار حق البحث فى الميتافيزيقا لم يعد مقبولا؛ ذلك أن الفلاسفة الذين عاشوا بعد «كانت» واجهوا هذا المأزق: إما أن الحدس لا وجود له، فتكون الميتافيزيقا مستحيلة كعلم بالموضوعات فى ذاتها، أو أن الميتافيزيقا باعتبارها علما بالموضوعات فى ذاتها ممكنة، وفى هذه الحالة لابد من إثبات أن الانسان يملك ملكة الحدس. وكان «هيجل» قد فطن إلى ذلك بعد أن تغلب على نقد «كانت»؛ ولهذا كان لمذهبه فى الميتافيزيقا ما يبرره من ناحية نظرية المعرفة؛ إذ كان يعتبر الفكر والوجود متطابقين لأنه كان ينظر إلى العالم بروح النزعة إلى وحدة الوجود Pantheism فيراه وحدة غير منقسمة للفكرة المطلقة. وأعلى مستوى للفكرة، أى أن النظر العينى هو فى ذهن «هيجل» حدس يحتوى فى ذاته على الوجود الميتافيزيقى العميق فى نسخته الأصلية. وهكذا

ثمة جانب للصوفية فى مذهب «هيجل» الذى يعتبره «تشتشرين» أكمل ممثل للنـزعة العقلية، وهذا الجانب الصوفى يـرتبط بـالاعتراف بـالمبادىء وراء – المنـطقية، و «هيجل» يدرك هذه الصوفية فى مذهبه ويتحدث عنها هو نفســه، وفى «المنـطق» الصغير – وهو أكمل أعماله على الاطلاق، ورائعة من روائع الـكتابة الفلسـفية فى العالم كله (وهو الكتاب الذى يؤلف الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية) يقـول «هيجل»: «إن العقل لا يحيط بالحياة، وإنما الذى يحيط بها هو الحـدس العقلـى العالى على الحواس. (٣٩).... أما التأمل العينى فإنه يحيط بالحياة، ويصـل إلـى الحقيقة التى لا يمكن التعبير عنها فى أحكام: ومثل هذه التصورات كالـكل والجـزء لا فائدة منها فى فهم الجسم الحى (٢٦٧)؛ ذلك أن رؤية الكل النظرى تدخل فى باب الصوفية (١٥٩).» ويقترب «تشتشرين» إقترابا شديدا من المبادىء العـالية علـى العقل، فهو فى نظريته مثلا عن الجوهر يبدأ بقوله: إن الجوهر وحدة الأعراض. ولكنه لا يقف عند هذا القول بوصفه ميتافيزيقيا صادقا، بل يتعمق المسـألة فيقـول: إن الجوهر هو «مصدر» المبادىء[7]. ومن ثم فإنه من الضرورى منطقيا أن نصل إلـى هذه النتيجة وهى أن الجوهر مبدأ يعلو على وجود محدد تحديدا منطقيا للخصائص، أى أن الجوهر وجود وراء المنطق، ومع ذلك فإن «تشتشرين» لا يضع هذه النتيجة. بيد أنه يقترب مرة أخرى من هذا المبدأ، فيؤيد فكرة «هيجل» عن الحرية على أنها ارتقاء الذات إلى اللاتحديد الكامل، أى إلى أساسها الذى يعلو على القوانين الثلاثة للمنطق الشكلى.

وجدير بالذكر أن «فلاديمير سولوفييف» الذى تصور أجزاء مـن العـالم فـوق التحديدات المنطقية الشكلية، والذى استطاع أن ينفذ إلى الطابع الـكلى للعـالم – وهذا هو الفهم الذى يدعوه «هيجل» بأنه صوفى – أقرب بالفعل إلى «هيجل» مـن «تشتشرين»، بيد أنه لا يشعر أنه على مثل هذا القرب من «هيجـل» لأنـه يفسره تفسيرا خاطئا باعتباره ممثلا للمنطقية الشاملة المجردة. وعلى العكس من ذلك نجـد أن «تشتشرين» الذى يعتبر نفسه قريبا من «هيجل» هو فى الواقع بعيد عنه كل البعد كما يدل على ذلك روح مذهبه نفسه، فهو يعتبر «هيجل» – وهو مخطىء فى هـذا – ممثلا نموذجيا للنزعة العقلية، ويتجاهل العناصر الصـوفية فى مـذهب «هيجـل». «وتشتشرين» عندما يرفض النزعة العقلية ذات الجانب الواحد يكمل العناصر العقلية فى العالم بأن يضيف إليها مضامين التجربة اللاعقلية، أى أن ما هو لا عقلى أدنـى

(٧) «أسس المنطق والميتافيزيقا»، ص ٧٠.

من « العقل » ratio، ولذلك فهو يتلقى شكله من العقل. و «تشتشرين» لا يفطن إلى أن هذا وحده لا يكفى، وأنه يوجد خارج العقلى واللاعقلى ما هو أعلى من العقل، فإذا وضعنا فى حسابنا ما هو أعلى من العقل، استطعنا بهذا فحسب أن نتفادى ضيق النزعة العقلية. وهكذا نجد أخيرا أن مذهب «تشتشرين» فى تركيبه وروحه أقرب إلى النزعة العقلية السابقة على «كانت» والمتمثلة فى «ديكارت» و «ليبتس»، وأنه بعيد بعدا كافيا عن نزعة «هيجل» فوق العقلية التى أعقبت «كانت».

وسواء فى حالة «تشتشرين» أو فى حالة «سولوفييف»، فإن الخطأ الواقع فى تقديرهما لموقفهما من هيجل راجع إلى خطأ كامن فى كل منهما؛ ذلك أن مذهب «هيجل» كان معدودا لا فى الكتابات الفلسفية الروسية وحدها، بل وفى الألمانية أيضا – على أنه مذهب منطقى شامل مجرد. أما فى عصرنا نحن فقد تحررنا من هذا الخطأ، وأصبح تفسير «هيجل» الصحيح قائما على مؤلفات مثل كتاب «إليين» .I.A. Ilyin تحت عنوان «تعاليم هيجل عن الله والانسان، باعتبارها فلسفة عينية»، وكذلك كرس «ن. لوسكى» N. Lossky فصلا من كتابه «أساس النزعة الحدسية» لهذه المشكلة، مشكلة تطور نظرية المعرفة عقب «كانت»، وهو تطور ضرورى لتجاوز نقد «كانت» ولتبرير الميتافيزيقا بوصفها علما. وهذا الفصل يقع تحت عنوان «النظرية الخاصة بالادراك الحسى للعالم عبر الذاتى فى فلسفة القرن التاسع عشر.» ويبحث فى نماذج مختلفة من المذاهب التى تعرضت للتأمل المباشر الذى تقوم به الذات العارفة للعالم الخارجى[8].

ومهما يكن من أمر، فينبغى أن نذكر هنا أن «هيجل» بعد أن عرف فكرة الكل العضوى لوجود العالم، فإنه قد فهم هذه الفكرة بروح مذهب وحدة الوجود، وبالتالى فقد أغرق الوجود الشخصى الفردى للانسان فى كلية الفكرة المطلقة المتطورة، وحرم الانسان من استقلاله، وفى الوقت الذى وضع فيه «هيجل» نظرية قيمة عن حرية الشخص، فقد حط من قدر صاحب هذه الحرية، أى الشخص الانسانى بحيث حوله إلى مجرد أداة للكل. ولنتذكر هنا هجاء «بلنسكى» الحار ضد أحدية «هيجل» الشاملة Ollegemeinheit ووصفه لها بأنها مولوك (المولوك أو المولوخ هو إله فينيقى كانت تقدم له القرابين البشرية) ولكننا نجد شيئا مختلفا فى فلسفة «تشتشرين»، فقد وضع وجود الانسان الشخص الفردى فى القمة التى يستحقها، معترفا به كخالق حر أبدى.. ومع ذلك فإننا لا نجد فى نظرية «هيجل» أو «تشتشرين» تحررا من تحيز

(٨) انظر، أيضا مقال لوسكى تحت عنوان : «هيجل باعتباره حدسيا» (فى مكان الاستشهاد به).

النزعة الشاملة أو النزعة الفردية لجانب واحد، ولكننا نجد عند «هيجل» بسبب نزعته إلى وحدة الوجود ومغالاته عن كلية الوجود التى ترتبط بها رجحانا للنزعة إلى الشمول universalism. وعلى العكس من ذلك نجد عند «تشتشرين» الذى لم يكن مدركا إدراكا كافيا لكلية العالم العضوى ـ نجد مغالاة فى النزعة الفردية، كما أوضح ذلك ج.د. جيرفيتش فى مقالة عن «تشتشرين» الذى ظهر فى مجلة «الفلسفة والقانون» philosophie und Recht العدد الثامن ١٩٢٢. و«جرفيتش» يضع «تشتشرين» فى مقابل «سولوفييف»، يجد فى هذا الأخير مستوى أعلى لتوليف من المبدأين الكلى والفردى يعلو فيه على «تشتشرين». ويظهر الاختلاف بين «تشتشرين» و «سولوفييف» أوضح ما يظهر فى مجال الأخلاق الذى انعكس فى المناظرات التى قامت بينهما حول كتاب «سولوفييف»: «تبرير الخير»، ذلك أن «سولوفييف» حين تعرض لمشكلة الأخلاق الاجتماعية هاجم طرفين: فهو من ناحية يحارب «الذاتية والأخلاقية» التى تؤكد أن الفرد فى تحقيقه للخير، تكون الارادة الأخلاقية للأشخاص المنفصلين هى وحدها الهامة، ومن ناحية أخرى هاجم «الواقعية الاجتماعية» التى تؤكد أن الهيئات الاجتماعية هى وحدها ذات الأهمية الأساسية، بينما الارادة الأخلاقية الفردية ذات قيمة ثانوية فحسب (الفصل الثالث عشر). الارادة الأخلاقية الفردية ضرورية فى نظر «سولوفييف» لتحقيق الخير، بيد أنه من الضرورى أيضا الوصول بالحياة الاجتماعية إلى الكمال بحيث يصبح المجتمع «أخلاقا منظمة»، ومن أهداف تطور المجتمع على هذا النحو «أن نضمن لكل فرد وللجميع حدا أدنى معينا من الرفاهية، أى ما يكون ضروريا للمحافظة على الحياة والكرامة الانسانية.» وقد فسر «تشتشرين» نظريات «سولوفييف» عن المجتمع بأنها اتجاه إلى إقامة ملكوت الله عن طريق الاجراءات التعسفية، وعلى يد الحكومة، وهذا يؤدى إلى الانكار التام للحرية الانسانية[٩].»

وهذا الطريق يؤدى منطقيا فى نظر «تشتشرين» إلى محاكاة «توركمادا»* Torquemada، وإلى إحراق الملحدين من أجل خلاص أرواحهم، وقال ذاهبا بفكرة خصمه إلى أقصى حدود التسفية «من الطريف أن نعرف ما إذا كان بعث الأموات سيكون تنفيذا لأوامر الحكومة أم لا» (٤٤٦). ومن المحتمل أن «تشتشرين» يضع فى ذهنه نظرية «فيدوروف» الذى أكد فيها أن الهدف الأخلاقى الرئيسى للسلف هو بعث الخلف.

---

(٩) «مبادىء الأخلاق» مشكلات الفلسفة وعلم النفس، ص ٦٤٠، ١٨٩٧.

* المفتش العام فى أسبانيا (١٤٢٠ - ١٤٩٨) وقد اشتهر بقسوته.

وربما كان من الأهمية بمكان خاص أن نقرأ فى أيامنا هذه ـ تأملات «تشتشرين» عن مشكلة كيفية احتفاظ الانسان بحريته فى نظام الحياة الاجتماعية، فقد قام الآن تحت أعيننا نظام إجتماعى استبدادى أخذ على عاتقه المسئولية عن جميع جوانب الحياة التى يحياها المواطن، غير أنه يحطم فى الواقع جميع الأشخاص الذين لايتكيفون مع أجهزة الدولة ولايرضخون لها. ومع ذلك فإن الجميع يعترفون اليوم بالضرورة الأخلاقية لضمان رفاهية كل شخص. وتتألف مشكلة العصر الذى نعيش فيه من وضع نظام يكفل الرفاهية للجميع، مع الابقاء على الحرية فى الوقت نفسه.

إن الأخطاء التى نجدها فى ميتافيزيقا «تشتشرين» لم تمنعه من الوصول إلى تطبيقات قيمة تفصيلية للمنهج النظرى فى جميع ميادين المعرفة. وقد أخضع «تشتشرين» فى كتابه «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم» فلسفة «كونت» لنقد عميق، فبيّن أن النظر العقلى فى العلوم الطبيعية شرط سابق لعملية فهم الطبيعة، وأثبت ضرورة النظر العقلى فى علم النفس بتحليله للنظرية الترابطيّة associationism. ولاتقل قيمة عن ذلك أفكار «تشتشرين» فى ميدان فلسفة الطبيعة. ففى عام ١٨٩٢ وضع «تشتشرين» ـ مستندا على قانون «مندلييف» الدورى periodic law نظرية عن تعقيد الذرة، وعن أن تركيب الذرة ماثل لتركيب النظام الشمسى.(١٠)

وفى مجال فلسفة علم الحياة «ألف» تشتشرين عام ١٨٨٣ كتابا قيما بعنوان: «تجربة فى تصنيف الحيوانات» وأصدره عام ١٨٩٢. ويقوم هذا الكتاب على دراسة فاحصة للمادة الفعلية، وفيه يعارض «تشتشرين» «الداروينية» مادام هذا المذهب يفسر أصل الأحياء العليا المعقدة المنبثقة من أحياء أدنى منها بفكرة الصراع من أجل الحياة. ويذكر «تشتشرين» أن الكائنات العضوية الأدنى أكثر خصوبة، ذلك أن الكائنات العضوية الأدنى البسيطة أقل احتياجا إلى غيرها، ومن ثم فهى أفضل تكيفا مع البيئة. والكائنات العضوية الأدنى لاتحطمها الكائنات العضوية الأعلى كما تدعى ذلك نظرية الصراع من أجل البقاء، بل إنها تستمر فى الحياة إلى جانب الكائنات العليا. وبالتالى يستنتج «تشتشرين» أن التعقيد المتزايد فى تركيب الكائنات العضوية لايرجع إلى الصراع فى سبيل البقاء، بل إنه يتم على الرغم منه، ويقول «تشتشرين»: إن المصادفة والتحولات التافهة لاتفيد فى الصراع من أجل البقاء، ولا تستطيع أن تخلق الوحدة المنظمة لعضو جديد ضرورى فى هذا الصراع. وأخيرا فإن الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعى لاينتجان شيئا بمفردهما. وإنما يجمدان ماخلقه عامل

(١٠) «الفلسفة الوضعية» – ص ١٢٠.

آخر. وهذا العامل الخلاّق لايمكن أن يكون المصادفة، بل لايمكن أن يكون إلاّ قـوة داخلية كامنة فى الطبيعة، وهذه القوة الخلاقة تؤدى إلى الاكمال المنسجم للـكائنات العضوية الحية، وهى تحدد الانتقال من الوحدة غير المنقسمة إلى التعدد المنقسـم ثم إلى الوحدة مرة أخرى. ويحاول «تشتشرين» فى تفاصيل تصنيفه أن يبين أن خطة التطور فى العالم أجمع ـ كما يراها هو ـ يمكن أن تطبق أيضا على تطور الأجسـام الحيوانية. وقد وضع «برج» أستاذ علم الحيوان بجامعة «بتروجراد» نظرية عن تطور النباتات والحيوانات تقوم على أساس القانون الداخلى، وذلك بعد وفاة «تشـتشرين» بثلاثين عاما، والكتاب الذى يضم هذه النظرية عنوانه: «النشوء الطبيعى (أى وفقـا لقانون الطبيعة) Nomogenesis» (١٩٢٢).

وينبغى علينا فى ختام هذا العرض أن نشير إلى تصور كان «تشتشرين» يعتز بـه، ذلك أنه لما كان أستاذا فى البحث النظرى، فقد كان مـدركا تمـام الادراك لمعنـى «الفكر الخالص»، وكثيرا ما كان يستخدم هذه العبارة. وأذكر أن البروفسور «ا. إى. فيدنسكى» Vvedensky قد وضع فى كتابه «علم النفس» سنة ١٩١٠ نظرية عن «الفكر الخالص» فى صورة كانتية لاهيجلية. وقد تهكم علماء النفس التجريبيون من أصحاب النزعة الحسية فى بطرسبرج على هذه النظرية، ولم تمض أعوام قلائل حتى أثبت علم النفس التجريبى نفسه الذى تمثله مدرسة «فرتسبورج» Würzburg ـ وجود الفكر غير الحسى nonsensory thought.

ولايسعنا حين نستعرض مؤلفات «تشتشرين» الفلسفية إلا الاعتـراف بـأنه كان مفكرا عظيما لم يلق نشاطه الفلسفى التقدير الكافى فى عصره. غير أنه قد لقـى مـن الاحترام ماهو جدير به باعتباره متخصصا فى القانون الدستورى. وقد كتب فى عـام ١٨٩٦ بعد أن أثارته المناظرات التى قامت بينه وبين «سـولوفييف» ـ وكان هـذا الأخير قد رد عليه ـ والحق يقال ـ ردا عنيفا نتيجة لاستفزاز «تشتشرين» له ـ كتب قائلا: «إنه يشعر وهو واقف على حافة قبره أن من حقه أن يعلن «إننى قد اشتغلت وفقا لقوتى وقدرتى، واستخدمت الهبة التى وهبنى الله إياها أفضل استخدام ممكن، وهأنذا أقدم فى هدوء روحى إلى الله»[11].

وليس من شك أن «لتشتشرين» حق الانتقال إلى الأبدية فى هذا الهدوء الجليل.

(١١) كلمات قلائل بصدد رد «سولوفييف» مشكلات الفلسفة وعلم النفس ص٧٧٨، ١٨٩٧.

٢ ـ ن. ديبولسكى N. Debolsky

تدرب «نيكولاى جـافريلوفتش ديبـولسكى» (١٨٤٢ - ١٩١٨) ليصـبح عـالما بالرياضيات، وفى كتابه «المنهج الديالكتيكى» يميز بين المنهـج المنـطقى الشـكلى الخاص بالتصورات، والمنهج الديالكتيكى الذى يتناول الأفـكار، ويعتبـر أن جميـع التصورات متناقضة تناقضا داخليا، والفكر يرتفع من التصور إلى الفكرة فيدخل بذلك مجال اللامتناهى الذى يقبل المتناقضات بحيث يصبح منهجا من سلسلات لامتناهية من التركيب. وكتاب «ديبولسكى» الرئيسى عنوانه «فلسفة الشـكلية الـظاهرية» The Philosophy of Phenomenal Formalism. وفى هذا الكتاب يميز بيـن العقـل الآلهـى المطلق، وعقل الانسان المتناهى. فالعقل المطلق الذى يعرف شكل الوجود ومضمونه يعرف الموضوعات فى ذاتها. ولا يستطيع عقل الانسان المتناهى أن يدرك غير الجانب الشكلى للعقل المطلق فحسب، وهذا الجانب هو مايستخدمه الانسان لفهم الـظاهرة. وقد ترجم «ديبولسكى» كتاب هيجل «علم المنطق» (ثـلاثة مجلـدات سـنة ١٩١٦) ترجمة روسية ممتازة نظرا لمعرفته الوثيقة بفلسفة «هيجل». وفى مقالاته التى كتبهـا «ديبولسكى» عن علم الجمال يقترب من علم الجمال عند «هيجـل». وهـو يتصـور الجمال على أنه «الكل فوق الحس الذى يعبر عنه فى صورة حسية.»

وقد كتب «ديبولسكى» فى ختام حياته مقالا بعنوان: «النزعة الشكلية غير المشروطة كوسيلة لاصلاح الفلسفة[١٢]»، ويعلن «ديبولسكى» أن الدجماطيقية (القطيعة) عميقـة الجذور تعوق تقدم الفلسفة، أى بتقريرنا لبعض القضايا المعينة التـى نـرى أنهـا حقائق واضحة بذاتها على أنها بديهيات، (٩١) «والنزعة الشكلية غيـر المشروطـة، التى تشك فى كل شىء حتى شك الانسان نفسه هى بالتالى وسيلة لتحرر الفكر تحررا غير مشروط من القيود القطعية جميعا.» وهى على الأخص تحرير من «كابوس فلسفة جديدة» أى من قبول القضية القائلة «بأن المعرفة باعتبارها فعلا للـوعى يمـكن أن يكون موضوعها هو حالات الوعى وحدها» على أنها بديهية (١٠٩). وفى هذا المقـال أيضا يقدم «ديبولسكى» عددا من الحجج ـ ضمن أشياء أخرى كثيرة ـ ضد النزعة الحدسية Intuitivism[١٣].

---

(١٢) مجلة وزارة التربية العامة، نوفمبر سنة ١٩١٤.

(١٣) مؤلفات ديبولسكى هى: «المنهج الديالكتيكى» ١٨٧٢، «فلسفة المستقبل» ١٨٨٠، «الخير=

٣ ـ ب. باكونين P. Bakunin

كان «باڤيل الكساندروفتش باكونين» (١٨٢٠ – ١٩٠٠) شقيقا للمهندس المعمارى الشهير «ميخائيل باكونين»، وهو ممثل جيد لمثالية العقد الرابع من القـرن التـاسع عشر، قضى حياته كلها فى التفلسف، وكانت شخصيته الجذابة ذات تأثير على كل من يتصل به، ولكنه لم ينشر كشوفه الفلسفية إلا بعد أن تقدمت بـه السـن، فضـمنها كتابين هما «صدى متأخر فى الأربعينات للمشكلة النسوية» ١٨٨١، و «أسس الايمان والمعرفة» ـ ١٨٨٦.

والله ـ وفقا لفلسفة «باكونين» ـ عبارة عن عقل حى أبدى، إنه المبدأ والأسـاس لكل مايمكن أن نحيط به، بحيث لا يمكن أن يكون فهم صحيح أو معـرفة إلا فى الله ومن خلال الله. والفكر والوجود، والايمان والمعرفة لا ينقسمان. «الحياة هى الحيـاة مادامت تتنفس «نسيم الأبدية»، أى مادامت جذورها تمتد فى الله. ومن هنـا كانـت نظرية «باكونين» عن الخلود، إذ يقول: «الانسان منذ البداية وفى أعمق أعماق ماهيته هو الوجود الذى يوجد وجودا حقيقيا.» وعندما يموت الانسان يعود إلى نفسه فحسب عن طريق تعميم الموت. أما ما يموت فى الانسان بموته الطبيعى التجريبى فهو مـالم يتم فيه، وما كان ينبغى أن يتحقق، أى ماهو ناقص، إن وجوده التجريبى المحدد هو وحده الذى يفنى ويموت، وغلافه الحسى هو وحده الذى يتحطم. وقد حقـق «بـاڤيل باكونين» إيمانه الذى لا يتزعزع بالخلود الشخصى الفردى عندما رقد فى هدوء علـى فراش الموت، وأخذ يمزح مع طبيبه، ويودع زوجته[١٤].

= الأسمى، أو الهدف الأسمى للنشاط الأخلاقى» ١٨٨٦، «فلسفة الشكلية الظاهرية»، جـ١، ١٨٩٢، جـ٢، ١٨٩٥، «تصور الجميل» مجلة وزارة التربية العامة العدد ٨، «المثل الأعلى الجمالى»، مشكلات الفلسفة وعلم النفس عدد ٥٥ لسنة ١٩٠٠.

(١٤) انظر فيما يتعلق بعصر باكونين والظروف التى أحاطت به والتى عـاش فيهـا كافة المثـاليين فى أربعينات القرن التاسع عشر.. انظر كتابى أ. كورنيلوف: «أعوام الشباب التى عـاشها ميخائيل بـاكونين، ١٩١٥»، و «أعوام التجولات التى قام بها ميخائيل باكونين ١٩٢٥».

٤ ـ م. كارينسكى M. Karinsky

كرس «ميخائيل إيفانوفتش كارينسكى» (١٨٤٠ – ١٩١٧) الأستاذ «بـالأكاديمية اللاهوتية بسانت بطرسبرج» بحثه الرئيسى لنظرية المعرفة والمنطق(١٥).

ويعارض «كارينسكى» بإصرار فى كتابه القيم «تصنيف الاستدلالات المنطقية» The Classification of Inferences اتجاه المنطق إلى صب جميع الاستنتاجات فى قالب المنطق الرياضى Syllogism، ويثبت أن استدلالات مثل «أ = ب وب = ج إذن أ = ج» يمكن أن تتحول تحولا مفتعلا إلى ضرب باربارا The mood Barbara، إذا أضفنا إلى صيغة الاستدلال وإذا جعلنا لها مقدمة كبرى فى المثل المشار إليه هذه البديهية: «المقداران اللذان يتعادل كل منهما على حدة مع مقدار ثالث، يتعادل كل منهما مع الآخر.» ولكنه يذكر أن هناك عددا من الاستدلالات تتميز بتركيب لا رياضى منطقى nonsyllogistic، وإضافة صيغة الاستدلال إليها لا يزيد من درجة اليقين فيها، ومن ثم يجب اعتبارها إضافة سطحية.

ويفهم كارينسكى الاستدلال على أنه حل للمشكلة الخاصة بالحق فى نقل عنصر من قضية إلى أخرى على أساس الهوية أو التناقض القائم بين العناصر المنفصلة فى القضايا. ويضع الفئات الأساسية للاستدلالات: والفئة الرئيسية الأولى للاستدلالات تتألف من مقارنة الموضوعات فى قضيتين مختلفتين فى سبيل إقامة الهوية بينهما، وبالتالى نقل المحمول من موضوع إلى آخر. والفئة الثانية من الاستدلالات تعتمد على مقارنة المحمولات فى قضيتين مختلفتين: فإذا كان المحمولان يناقض أحدهما الآخر، فلا بدّ أن نعتبر الموضوعين مناقضين أحدهما للآخر، وإذا كان المحمولان متطابقين فلنا الحق على الأقل فى الوصول إلى استدلال فرضى إيجابى hypothetical positive يتعلق بعلاقة كل موضوع بالآخر. ويقسم «كارينسكى» الفئات الرئيسية وخاصة الفئة الأولى ـ إلى فئات من استدلالات ذات موضوعات فردية إلى استدلالات ذات موضوعات فرعية، واستدلالات من موضوعات مفردة إلى مجموعة من

---

(١٥) مؤلفات كارينسكى الرئيسية هى: «استعراض نقدى لأحدث فترة فى الفلسفة الألمانية»، «تصنيف الاستدلالات»، ١٨٨٠، «الحقائق الواضحة بذاتها»، «الخلاف بين مدارس التجريبية الجديدة فيما يتعلق بالحقائق الواضحة بذاتها»، ١٩١٤. ى. رادلوف، م. أ. كارينسكى: «خالق الفلسفة النقدية الروسية»، ١٩٧٠.

الموضوعات «منطق المجموعة أو التجمع aggregate» واستدلالات من مجموعة موضوعات (منطق أو تجمع aggregate) إلى موضوعات مفردة.

ولا يمكن إثبات جميع القضايا فى مذهب للمعرفة ـ عن طريق الاستدلالات، فهذا المذهب يجب أن يقوم على قضايا لها طابع الحقائق الواضحة بنفسها والتى يمكن استخدامها كبديهيات. وقد كانت مشكلة الحقائق الواضحة بذاتها هى الموضوع الرئيسى الذى بحثه «كارينسكى»، بيد أنه لم يصل إلى حل إيجابى لهذه المشكلة، كل مافعله هو أن أخضع للنقد نظريات الفلاسفة الآخرين.

وقام فى كتابه «الحقائق الواضحة بذاتها» بدراسة أساسية لنظرية المعرفة عند «كانت»، وهو يسعى بذلك إلى إثبات أن «كانت» لم يثبت أن القضايا التى سماها قبلية هى قضايا كلية وضرورية. وتصدى «الكسندر ـ إى ـ فدنسكى» الأستاذ بجامعة بطرسبرج للدفاع عن «كانت» وكتب مقالا بعنوان: «كانت المتخيل والحقيقى» (مشكلات الفلسفة وعلى النفس، العدد ١٥).
وانتقد «كارينسكى» تجريبية «جون ستيورات ميل» و«اسبنسر» فى كتابه «الخلاف بين مدارس التجريبية الجديدة حول الحقائق الواضحة بذاتها[١٦]»، فقرر أن التفرقة الأساسية بين هذين الفيلسوفين من جهة وبين «هيوم» من جهة أخرى تتألف فى أنهما يعتبران حتى الرياضة بوصفها علما تقوم على التجربة لا على النظر العقلى، أى أنهما لا يدخلان فى اعتبارهما الرابطة الواضحة بين الموضوع والمحمول فى القضية، فهما يؤكدان أن كل قضية تتحدد فحسب بملاحظة الحقائق المفردة، وأن الرابطة بين الموضوع والمحمول فى كل قضية ليست غير تداعى التصورات.

ويعتقد «ميل» أن أعلى مقدمات المعرفة تقوم عن طريق الاستقراء بالتعداد البسيط حيث لا تظهر أحوال شاذة، ويعد مثل هذا الاستقراء منهجا ناقصا، غير أنه من الممكن الوثوق به إذا كان الاستدلال الذى نستخلصه منه مؤكدا فى كل الأزمنة والأمكنة والظروف بحيث يكون عدد التأكيدات أكبر من أن نعزوه إلى مجرد المصادفة. وأيا كان الأمر فإن «ميل» يوافق على أنه حتى قانون العلية الذى يستقر على هذا النحو لا يمكن أن يعد حقيقة فى كل زمان ومكان، فمن المحتمل أن الحوادث لا تخضع لهذا القانون فى مناطق نائية من الكون، أو أنها قد تفقد دلالتها فى المستقبل البعيد.

---

(١٦) نشر هذا الكتاب فى «مجلة وزارة التربية العامة» من ١٩٠١ إلى ١٩١٤، ثم ظهر فى طبعة مستقلة سنة ١٩١٤، «سأستشهد بفقرات الكتاب المنشورة فى مجلة وزارة التربية العامة.

بل إن «ميل» و «اسبنسر» يعتبران صيغة الأقيسة المنطقية ـ مثل القياس الرياضى ـ قائمة على التجربة، لا على الرابطة الواضحة بين المقدمات والاستدلال، أى على النظر العقلى. غير أن «كارينسكى» يثبت أنه من المحال إثبات صلاحية صيغة الاستدلالات عن طريق التجربة؛ ذلك أنه فى مثل هذا الاثبات لابدّ من استخدام صيغة الاستدلال كمقدمة للبرهان نفسه، وبالتالى فإن هذه الصيغة يجب أن تعتبر ـ خلال التطور التالى للتجربة الترابطية ـ «شرطا للايمان» بحقيقة الاستدلالات، لا قضية لها مايبررها من الناحية المنطقية[17].

وقد أقام «اسبنسر» نظريته فى المعرفة على أساس نظريته القائلة بأن الحياة تكيف للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية، ولأن الطبيعة متجانسة تنشأ فى وعينا ارتباطات متماسكة من التصورات. ويعتبر «اسبنسر» استحالة إنكار هذا الترابط بين التصورات معيارا للحقيقة، وهو يعتقد أن الارتباطات المتماسكة تنتقل فى عملية التطور عن طريق الوراثة فتصبح القضايا البعدية a-posteriori للسلف قضايا قبلية a-priori للخلف، ومن هنا كانت استحالة سلب أية قضية نتيجة لعدد لا متناه من التجارب التى حصلتها أجيال عديدة من الكائنات، ومن ثم يمكن اعتبار هذه القضايا تعبيرا عن الحقيقة، بينما يقوم الاستقراء الذى وصفه «ميل» على عدد أصغر كثيرا من الأمثلة. ومع ذلك ـ يعترف «اسبنسر» ـ وفقا لما يقرره كارينسكى ـ أن تضايف correlation الارتباطات المتماسكة مع قوانين الطبيعة يتحسن خلال التطور. ويتجاوب تجاوبا تاما مع قوانين الطبيعة عن طريق عقل كامل فحسب، ومن هذا يصل «كارينسكى» إلى هذه النتيجة وهى أن الارتباطات المتماسكة فى عقل الانسان ليست ضمانا أكيدا مطلقا للحقيقة[18]. ويشير «ميل» فى نقده لنظرية «اسبنسر» إلى أمثلة السلب المستحيل التى تصبح ممكنة عند الجيل التالى من الانسانية. وبعد أن يعرض «كارينسكى» هذه التأملات كما عبر عنها «ميل» يشير إلى أن «ميل» لايفرق دائما بين تصور ما لايمكن التفكير فيه، وبين تصور ما لا يمكن تخيله من حيث تطبيقه على السلب. أما فيما يختص بما لا يمكن تخيله فإن «كارينسكى» يثبت أن كثيرا مما لا يمكن تخيله، قابل للتفكير فيه[19].

ويؤكد «ميل» فى حديثه عن البديهيات الرياضية باعتبارها تعميمات تمت عن طريق

---

(١٧) مجلة وزارة التربية العامة، ٣٢٦، أغسطس ١٩٠١، ص ١٠١ - ١٠٨ سبتمبر ١٩٠١.
(١٨) نفس المرجع - ٢ يوليو سنة ١٩٠٣.
(١٩) نفس المرجع سبتمبر - ديسمبر سنة ١٩٠٥.

الاستقراء ـ أنه لكى يضع المرء هذه البديهات يمكنه أن يستخدم لا الادراكات الحسية فحسب، بل الأفكار المتخيلة أيضا، لأن الأفكار الرياضية ليست مضبوطة تماما. ويقرر «كارينسكى» أنه بالاعتراف بهذه الوسائل فى وضع البديهيات الرياضية لم يكن «ميل» مدركا إلى أنه يشير إلى استحالة التفكير فى سلب البديهية، أو بعبارة أخرى ـ كان يعبر عن نظرية «اسبنسر» نفسها[٢٠].

وبعد أن أثبت «كارينسكى» أن «ميل» و «اسبنسر» يستخدمان استحالة التفكير فى السلب معيارا للحقيقة ـ يحاول أن يبين أن هذا المعيار ليس خليقا بالثقة، فعندما ينشأ فى عقولنا ارتباط متماسك، فإن الأمثلة المناقضة له لاتحطمه على الفور، وفضلا عن ذلك يحدث فى كثير من الأحيان أن هذه المتناقضات للارتباط المتماسك لا تقام عن طريق الوسائل غير المباشرة، فالنظرية القائلة بأن الأرض ليست ثابتة وإنما تدور حول محورها تثبت بوسائل غير مباشرة، ومن ثم تدعو الحاجة إلى جانب استحالة التفكير فى السلب إلى بحث منهجى أيضا.

ومع ذلك ينبغى أن تصل التجربة الترابطية القائمة على المنطق إلى هذه النتيجة وفقا «لكارينسكى»، أنه حتى بعد هذا البحث المنهجى لانصل إلى اليقين الكامل بالنسبة للحقيقة العامة للحكم، وهذا راجع إلى أن التجربة الأولى محدودة دائما، وثانيا إلى أنه حتى إذا تم اكتشاف قانون الطبيعة، فإن الطابع غير المتغير للطبيعة لا يتقرر[٢١].

وهكذا تؤدى التجريبية الترابطية القائمة على المنطق والتى تنكر وجود البرهان النظرى، تؤدى حتما فى نظر «كارينسكى» إلى النزعة الشكية، بيد أنه يمكن تخفيف هذه النزعة الشكية بالاشارة إلى أن الانسان ليس كائنا عارفا فحسب، بل كائنا فعالا أيضا. وفى الحياة العملية يستخدم الناس جميعا المعرفة العلمية[٢٢]، والعملية أيضا لاشباع حاجاتهم. وهذا الايمان بالقضايا العلمية له ما يبرره من الناحية العملية، كما أنه إجبارى من الناحية النفسية أو بعبارة أخرى إن له طبيعة الغريزة، كما يقرر «هيوم»[٢٣].

---

(٢٠) نفس المرجع، ٣٢٤ ـ مايو ـ أغسطس سنة ١٩٠١، ٢ ف، نوفمبر سنة ١٩٠٣.
(٢١) نفس المرجع أغسطس ١٩٠٣، سبتمبر سنة ١٩٠٥.
(٢٢) نفس المرجع ـ مايو سنة ١٩٠٦.
(٢٣) نفس المرجع أغسطس سنة ١٩٠٨.

ويمضى «كارينسكى» فى بحثه فيحلل نظرية «ميل» الخاصة بقانون التناقض، ذلك أن قانون التناقض عند «ميل» ليس حقيقة نظرية، وإنما هو تعميم مشتق من التجربة. ويثبت «كارينسكى» إثباتا واضحا أن «ميل» قد جانب الصواب، وأن قانون التناقض حقيقة نظرية: وهذا القانون: «حقيقة واضحة بذاتها تستند على إحاطة الفكر المباشرة للعلاقة بين معانى الحدود التى تكونها»[٢٤]. فالحديث عن «أ» التى ليست «أ» معناه فقدان موضوع الفكر، وكأننا ندع الوعى يواجه الفراغ.

بيد أن «كارينسكى» لم يضع لسوء الحظ نظريته الخاصة بالمعرفة، ومع ذلك فإن عمله الأصيل الذى أضافه للفلسفة هو أنه توصل إلى برهان صارم على أن النزعة التجريبية الترابطية التى تنكر النظر العقلى لا تستطيع أن تثبت وجود معرفة مبررة تبريرا منطقيا، وأن هذه النزعة تفضى حتما إلى النزعة الشكية، كما يكشف «كارينسكى» بتحليله الكامل لنظريتى المعرفة عند «ميل» و«اسبنسر» عن عدد من المتناقضات والمفارقات التى تتضمنها هاتان النظريتان. وهو يرى أن الخطأ الأساسى فى النزعة التجريبية الترابطية يكمن فى إنكارها لأى إثبات عقلى[٢٥].

وللأسف ألف «كارينسكى» كتابيه عن الحقائق الواضحة بذاتها بأسلوب تنقصه الرشاقة، يزدحم بالجمل الطويلة التى يبلغ طولها أحيانا خمسة عشر سطرا؛ ولهذا فإن قراءة صفحات هذين الكتابين تتطلب جهدا شاقا مضنيا.

٥ – ن. جروت N. Grot

كان «نيكولاى ياكوفلفتش جروت» (١٨٥٢ – ١٨٩٩) أستاذا بجامعة موسكو. ويذكر سولوفييف فى مقاله «سمات ثلاث» أن «جروت» كان فى بادئ الأمر وضعيا أمينا لروح «اسبنسر»، ثم اجتذبته فلسفة «جيوردانو برونو»، وانتهى به الأمر إلى اعتناق الأفلاطونية. وهكذا صعد فى تطوره الفلسفى إلى الأعالى، ثم غاص إلى الأعماق. وقد حاول «جروت» أن يضع نظرية خاصة بتفاعل العمليات النفسية والمادية، وكان يعتقد أنه إلى جانب الطاقات الميكانيكية والحرارية والكهرومغناطيسية توجد طاقة نفسية. وهكذا كان يعتقد أن تفاعل العمليات المادية والنفسية لا ينتهك قانون بقاء الطاقة: فالعملية الفزيائية ذات الطاقة «أ» تولد عملية نفسية تؤدى إن

(٢٤) نفس المرجع، ص ١٤١، نوفمبر سنة ١٩١٤.

(٢٥) نفس المرجع - ١٤٦ - نوفمبر سنة ١٩١٤.

عاجلا أو آجلا إلى عملية فزيائية بها احتياطى من الطاقة «أ». وهذه النظرية مماثلة إلى حد ما لنظرية «ف. أوستوالد» V. Ostwald فى الطاقة. وقد هاجم الأستاذ «ڤيدنسكى» نظرية «جروت» مشيرا إلى أن العمليات النفسية لا تتخذ أشكالا مكانية، ومن ثم فإن تصور الطاقة بالمعنى الفزيائى (أى التغلب على المقاومة فى مكان معين) لا معنى له عندما تطبق على هذه العمليات النفسية. والنماذج الفزيائية من عمليات الطاقة المكانية تفسر بشكل أو بآخر التحول من طاقة إلى أخرى، ولكننا لا نستطيع أن نفهم كيف تتحول الطاقة المكانية إلى طاقة لا مكانية[٢٦].

(٢٦) مؤلفات جروت هى: «سيكلوجية العواطف» ـ ١٨٨٠؛ «حول مشكلة إصلاح المنطق» ١٨٨٢ - مقالات عن «مشكلات الفلسفة وعلم النفس»، وقد نشرها «جروت» بنفسه.

الفصل العاشر

الأميران «س.ن» و «إى.ن. تروبتسكوى»

S. N. & E. N. Trubetskoy

كان الأمير «سرجى نيكولايفتش تروبتسكوى» وشقيقه الأمير «إفجينى» صديقين حميمين لسولوفييف على الرغم من أن الأول يصغره بعشر سنوات، والثانى بأحد عشر عاما (ولد س. تروبتسكوى عام ١٨٦٢ وإفجينى عام ١٨٦٣)، وكلاهما أكمل رسالة «سولوفييف» وهى إقامة تصور فلسفى أرثوذكسى دينى للعالم.

أما الظروف التى اجتازها كل منهما فى صباه فقد صورها الأمير «إفجينى تروبتسكوى» فى مذكراته[1] تصويرا حيا، ولما كانت هذه الظروف مميزة أشد التمييز للثقافة الروحية الروسية، فإنها خليقة بأن نتوقف عندها قليلا.

درس الشقيقان فى معهد تقليدى من معاهد موسكو، وعاشا فى بيئة نالت من الثقافة حظا عظيما، فلما شارفا سن الثانية عشرة تعلقا بالموسيقى تعلقا شديدا، وشغفا خاصة بموسيقى «هايدن» و «موتسارت» و «بتهوفن» الكلاسيكية، ثم إستهوتهما فيما بعد موسيقى المؤلفين الروس من أمثال «بورودين» و «موسورسكى» و«رمسكى كورساكوف» وغيرهم. وفى عام ١٨٧٧ اندلعت نيران الحرب الروسية التركية، فاعتبرها الجمهور الروسى حربا صليبية تستهدف تحرير بنى ملتهم الأرثوذكس — من بلغارين وصربيين — من نير الحكم التركى، وكان أن شارك الشقيقان «تروبتسكوى» فى الحماسة الوطنية التى عمت المجتمع الروسى بأجمعه، إذ كان كل منهما يؤمن إيمانا حارا بفكرة روسيا كأمة عظيمة.

ولم يلبث الشقيقان أثناء وجودهما فى الفصل السادس من المدرسة — أن اجتازا أزمة روحية، شأنهما فى ذلك شأن «سولوفييف» وغيره من الشبان الروس، وأدت بهما هذه الأزمة إلى إنكار جميع التقاليد القديمة، وفقدا إيمانهما الدينى وعكفا على دراسة النزعة الوضعية عند «إسبنسر» و«ميل»، وأفضى بهما موقفهما النقدى من النظام الاجتماعى والسياسى السائد فى روسيا لا إلى إدانة الأوتوقراطية فحسب — بل إلى نبذ القيم الأخرى نبذا تشيع فيه نزعة عدمية . وعلى الرغم من وجود رقابة مشددة تفرضها السلطات المدرسية على آراء التلاميذ السياسية، فإن كلا الشقيقين

---

(١) نشرتها شركة النشر الروسية البلغارية سنة ١٩٢١.

استطاع أن يعبر عن آرائه لما امتاز به من ذكاء وألمعية، فكان «سرجى» الأخ الأكبر يقول مداعبا لأستاذه فى اللغة الفرنسية، وكان سويسريا «ماذا تفعلون بجبل «مون بلان» يافيدور فيدوروفتس، إنه يسد الطريق ولا يستطيع إنسان أن يجتازه.. أليس هذا شيئا مخجلا؟ وهذا بعينه مايفضى إليه النظام الجمهورى! أما الأمر فيختلف عندنا: إذ لو كان «مون بلان» فى مكان ما من روسيا إذن لأصدر ضابط البوليس أو الحاكم أوامره بإزالته فورا من الطريق.. وهكذا يختفى «مون بلان»!؟

وعندما شرع الشقيقان فى دراسة الفلسفة فيما بعد ـ دراسة جدية، انتهى بهما الأمر إلى أن «ليبنتس» قد فند تجريبية «ميل» فى نقده لـ«لوك»، وأن «اسبنسر» قد أخفق فى فهم نظرية «كانت» العميقة عن الأسس القبلية للمعرفة. وحينما تخلص «إفجينى تروبتسكوى» من النزعة الوضعية، إنقلب إلى نزعة شكية كانت مصدرا لعذابه، إذ أدرك فى وضوح أن الغش مثلا شىء غير مقبول، ومع ذلك فقد كان يرى أن عقله عاجز عن صياغة برهان حاسم يؤيد ضرورة السلوك النزيه.

ووجد »إفجينى» مخرجا من هذه الأزمة، وذلك أنه أدرك عقب اهتمامه بفلسفة «شوبنهور» اهتماما لهيفا ـ أن التشاؤم نتيجة حتمية لانكار المبدأ الكامل المطلق الذى يسود العالم: وكان عليه أن يختار: «إما أن يكون الله غير موجود أو أن الحياة غير جديرة بأن نحياها» (ص٦٠ وما بعدها). وفى هذه الأثناء كان هناك عملان ينشران تباعا فى مجلة Russky Vestnik هما رواية دوستويفسكى «الاخوة كارامازوف» ورسالة «فلاديمير سولوفييف» «نقد المبادىء المجردة»، أحدهما يعالج هذه الأزمة من الناحية الفنية، والآخر يعالجها علاجا فلسفيا، وكلاهما يصل إلى حل توكيدى. وفى الوقت نفسه عكف الشقيقان «تروبتسكوى» على قراءة كتيبات «خومياكوف» التى يعرض فيها نظريته عن الكنيسة بإعتبارها جسد المسيح. وعندما اشتدت حالة الثنائية بين إرادته التى تتشوف إلى الله وعقله الذى ينكره، شعر «إفجينى تروبتسكوى» ـ وهذه هى عبارته نفسها: «بالفرح لشفائه بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، «إذ» أحس بإسترجاع «الكلية» المحطمة لوجوده الانسانى» (٦٧). وعاد الشقيقان «تروبتسكوى» إلى الايمان الأرثوذكس وإلى الاهتمام بمشكلات العبقرية القومية الروسية، والتقيا فى عام ١٨٨٦ «بفلاديمير سولوفييف» وإنتهى هذا اللقاء بإنعقاد أواصر الصداقة بينهم.

ويرجع التوكيد النهائى للتصور الدينى للعالم فى عقل الأمير «إفجينى تروبتسكوى» إلى التجربة الدينية العميقة التى عاناها أثناء عزف السيمفونية التاسعة لبتهوفن بقيادة «أنطون روبنشتين» إذ يقول: «عند استماعى إلى الحركة الأولى من

السيمفونية أحسست أننى إزاء عاصفة كونية، فكانت البروق تـومض أمـام عينـى وكأننى أستمع إلى رعد ودمدمة صادرين من أعمـاق الأرض تـزلزلت لهمـا أسس الكون. وكان عقلى يبحث بلا جدوى عن مخرج من القلق الذى استحوذ عليه، واستمر هذا القلق الذى تسبب عن العذاب والاضطراب الشاملين طوال الحـركات الثـلاث الأولى وما برح ينمو ويشتد. وفى ذلك انسكرتسو العجيب ذى الضربات الثلاث القاسية الوحشية تحاول الروح الفرار من تلك الظلمة المتكاثفة، ومن مكان ما يأتى لحن مرح بورجوازى سطحى، ثم تقاطعه تلك الضربات الخشنة الجافة مرة أخرى لتطرده بعيدا، وكأنه لا مكان فى الروح لأى رضى مغرور، أو للمرح اليومى العادى! وكل هذا النشـاز والفوضى، وكل هذا الصراع الكونى الذى استحال إلى أصوات وأفعم الروح بـاليأس والفزع يتطلب ذروة مختلفة.. ذروة أعلى، وفجأة عندما تشعر بأنك على حافة هـوة مظلمة يوشك العالم أن يتردى فيها، تسمع أصوات الأبواق النحاسية الخشنة، وإلـى توافقات تعمل على توسيع من العالم، وإلى نداء آمر آت من الأعالى من مستوى آخر للوجود. ومن مكان بعيد لامتناه فى البعد يقبل لحن الفرح فى قوة.. لحن لا نظير لـه. ثم يهمس لك الأروكسترا بأصوات جديدة حزينة.. وهذه الأصـوات تنمـو، وتمتـد، وتقترب شيئا فشيئا.. إنها لم تعد مجرّد تنبؤ، أو تلميح إلى مستقبل مختلف.. وهذه الأصوات الانسانية التى تتعاقب الواحد تلو الآخر.. وهذا الـكورس القـوى الـذى يتناول نشيد الفرح الظافر.. هذا كله شيء حقيقى.. إنه الحاضر، وإنك لتشعر علـى الفور أنك حملت إلى الأعالى فوق النجوم، وفوق العالم وفوق بنى البشر، وفوق أحزان الوجود جميعها.

«تعانقوا أيتها الأمم جميعا.. وأنتم الذين تبلغون الملايين عدا.
إسجدوا على ركبكم.»

وقد وجد «إفجينى» فى سيمفونية بتهوفن نفس الأزمة التى أضنته طويلا: «فإما أن الله موجود، وفيه يتحقق كمال الحياة فـوق العـالم، أو أن الحيـاة لا تسـتحق أن نحياها». غير أن السيمفونية تحتوى على شيء أعظم بصورة لا متناهية من وضـع هذا الاشكال، إن فيها معاناة حية لعالم آخر، وإحساس حقيقى بسلام دينامیکی. إن فكرك يشرف من ذرى الأبدية على الدراما الكونية بأكملها، حيـث تتحـول الفـوضى والفزع بمعجزة إلى فرح وسلام، وتشعر أن السلام الأبدىّ الذى يهبط علـى الأرض من عل ليس سلبا للحياة، بل كمالا لها. وما من فنان عظيم أو فيلسـوف فى العـالم أحس بهذا، أو كشف عنه كما فعل «بتهوفن» (٩٦ - ٩٨).

وفى عام ١٩٠٠ أصبح «س.ن. تروبتسكوى» أستاذا للفلسفة بجامعة موسكو، وكان «اى.ن. تروبتسكوى» أستاذا لفلسفة القانون فى «كييف» ثم فى موسكو. وقد قام كل من الشقيقين بدور بارز فى الحركة الليبرالية (التحررية) الروسية، وكانا يؤيدان فكرة الحد من الأوتوقراطية. وفى ٦ يونيو سنة ١٩٠٥ ألقى «س. تروبتسكوى» بوصفه عضوا فى وفد الزمستوف وهيئات البلدية ذات الحكم الذاتى - حديثا عن ضرورة إجراء الاصلاحات أمام الامبراطور «نيكولاى الثانى» أما «اى.ن. تروبتسكوى» فكان باعتباره فيلسوفا فى القانون داعية نشطا، وكان يحبذ استقلال الكنيسة عن الدولة. وفى مجال السياسة ناضل القوى الرجعية التى كانت تحاول تجميد روسيا والقوى الثورية التى كانت تسعى إلى أن تقلب كل شىء فى روسيا رأسا على عقب؛ ويصور هاتين القوتين فى كتيبه: «الوحشان» بأنهما عبارة عن وحشين عجيبين، وأن فكى الوحش الأحمر، ومخالب الوحش الأسود على درجة واحدة من الخطورة.

وقد قضى «س.ن. تروبتسكوى» نحبه فجأة عام ١٩٠٥ بسبب نزيف داخلى، وكان فى مكتب وزير التعليم عندما داهمته المنية - إذ حضر إلى سانت بطرسبرج بصفته مديرا لجامعة موسكو؛ للدفاع عن استقلال الجامعة.

واشترك «اى. ن. تروبتسكوى» عقب قيام الثورة البلشفية فى الحرب الأهلية ضدّ البلشفيك، ومات فى «نوفوروسيسك» عام ١٩٢٠ بسبب مرض التيفوس.

ولم تسنح الفرصة أو الوقت ل. «س.ن تروبتسكوى» لكى يضع فلسفة كاملة وذلك لانشغاله بالتدريس فى الجامعة، وبسبب موته المبكر. وأهم مؤلفاته بحثان فى تاريخ الفلسفة أحدهما بعنوان «ميتافيزيقا اليونان القديمة» و«مذهب اللوغوس» (١٩٠٠)، وثلاثة أعمال يعرض فيها آراءه وهى : «طبيعة الوعى الانسانى» و«أسس المثالية» و«الاعتقاد فى الخلود».

ويعتقد الأمير «سرجى تروبتسكوى» فى تناوله للظروف التى تحدد الطابع المنطقى للمعرفة وموضوعية الواقع الخارجى أن الوعى «فوق - إنسانى» Superhuman، لا بمعنى أنه ذات ابستمولوجية لا شخصية ، بل بمعنى أنه وحدة جماعية عالية على الشخصية لروح العالم World Soul. وفى هذا الصدد يضع نظرية الحساسية الشاملة التى يكون الزمان والمكان شكلين لها، أما المضمونات الأخرى مثل اللون والصوت.. إلخ.، فإنها مستقلة عن الوعى الانسانى الفردى. أما شرط الاتساق المنطقى للمعرفة فهو العقل الشامل Universal Reason مفهوما فى مصدره الأصيل، لا على أنه الأفكار المجردة والأشكال والمقولات.. إلخ.، بل على أساس أنه الذات العينية، واللوغوس

الحى، والشخص الثانى فى الثالوث المقدس. ومن ثم فهو يسمى فلسفته بالمثالية العينية، وهو يفسر معرفة الواقع الموضوعى الذى لا يمكن رده إلى الاحساسات والتصورات ـ كما يفسرها «سولوفييف» ـ بالعلاقة الداخلية بين جمع الموجودات جميعا، ولكى يفعل ذلك يبدأ من قانون التضايف الكلى الذى يطبقه أيضا على تركيب الوعى، فيقول: «إن , عينا يتحدد عن طريق التضايف الداخلى للأشياء، هذا التضايف القائم على أساس الوحدة الشاملة للمطلق». والوجود المطلق نفسه يعلو على كل علاقة، فهو لا يوجد فى ذاته، بل إنه يكشف عن جوهره المحتجب فى الوجود للآخر، وفى الحب نحو العالم. ويبرر الاعتقاد فى الخلود بالحجة التالية: فإنه بعد أن يثبت الطابع العالى على الزمان للجانب المثالى من الفكر والعاطفة والسلوك، (الطابع العالى على الزمان للحقيقة، والمعنى... إلخ) يؤكد أن النمو الروحى للشخصية يقتضى معرفة متزايدة بما تنطوى عليه المبادىء المثالية المجردة من لا زمانية، وإيمان متزايد بخلود الذات الشخصية الفردية بوصفها حاملة لهذه المبادىء. وهذا راجع إلى تطور الحدس الذى نصبح عن طريقه مدركين، لا للوظائف المنفصلة فحسب، بل لوجود الانسان الكلى اللامنقسم باعتباره فردية ذات قيمة مطلقة تتسم بالمحمولات المثالية الأخلاقية والجمالية على السواء. ويلقى هذا الايمان تبريره الأسمى على أساس الدين المسيحى الذى يعلمنا أن نرى فى جيراننا «صورة المسيح».

وترتبط نظرية «س. تروبتسكوى» فى أساسها بمذهب «ف. سولوفييف»، غير أن «س. تروبتسكوى» يخضع هذا المذهب لمراجعة دقيقة على ضوء نقد المعرفة الذى وضعه «كانت» والمثالية الميتافيزيقية بعد الكانتيّة، وخاصة مثالية «هيجل». وهكذا نجد أن نظرية الحساسية الشاملة تمثل محاولة لتعميق التصور الكانتى للحساسية.

أما الأمير «إفجينى تروبتسكوى» فقد تهيأت له الأسباب، فعرض أفكاره فى صورة أكثر إسهابا من شقيقه، وخاصة فى كتابه عن «سولوفييف» الذى نقد فيه النقاط الرئيسية فى مذهب صديقه بالاضافة إلى عرض فكرة تصوره الخاص للعالم. ومؤلفاته الرئيسية هى: «فلسفة القديس أغسطين» ١٨٩٢ ـ «فكرة مملكة الله عند جريجورى السابع ودعاة عصره ١٨٩٧ ـ «فلسفة فلاديمير سولوفييف» ١٩١٢ ـ «الافتراضات الميتافيزيقية للمعرفة» ١٩١٧، «معنى الحياة» ١٩١٨. وينبغى أن نذكر هنا أيضا كتيبّة القيّمين عن علم الأيقونات الروسى وأحدهما بعنوان: «عالمان فى علم الأيقونات الروسى القديم»، «والآخر بعنوان «الحدس العقلى بالألوان».

ويضع «أي. ترويتسكوى» على عاتقه فى كتابه «الافتراضات الميتافيزيقية للمعرفة» مهمة تفنيد نظرية «كانت» عن المعرفة بنظرية استناد الحقيقة على المطلق، وقد فعل ذلك بتفصيل أكبر من أخيه حين أخذ على عاتقه فحص طبيعة الوعى الانسانى إذ يعتقد «أي. ترويتسكوى» أن المعرفة أمر يمكن الوثوق فيه ثقة مطلقة إذا كان أساسها عال على الانسان superhuman. فالقضية «اثنان زائد اثنين تساوى أربعة» باعتبارها حكما صادقا صدقا مطلقا بالنسبة لكل شيء تفترض أن كل ما هو فعلى وقابل للتصور خاضع لوحدة معينة، أو أنه يفترض بعباره أخرى ـ وجود وحدة شاملة ووعيا مطلقا يكون فيه كل ما هو معروف محدد تحديدا لازمانيا بواسطة الفكر، أى أن كل حقيقة فهى أبدية.

وليست الأحكام المفردة عن الأحداث العابرة مثل «بروتوس قتل قيصر» ـ استثناء لذلك. إن المفارقة الخاصة بالوعى الأبدى لما هو زمانى يفسرها أن الوعى المطلق هو التأمل الأبدى للماضى والحاضر بوصفهما كذلك، إنها حدس عينى ومركب من الذاكرة الأبدية والتنبؤ المطلق. وليست معرفتنا ممكنة إلا بسبب مشاركتنا للوعى المطلق؛ ولأن الفكر الانسانى والفكر المطلق شيء واحد غير منقسم وإن كان كل منهما متميزا عن الآخر. ولما كانت هذه المشاركة ناقصة قاصرة، فلابد أن نلجأ إلى التجربة للوصول إلى الحقيقة المطلقة، فبغير التجربة لا نستطيع أن نتخلص من الترتيب الذاتى العرضى لمعطيات التجربة المباشرة «ولاعادة تقرير مركبها المطلق» وهو «النظام الضرورى الموضوعى الذى يربط بينهما داخل الحقيقة». فالتجريد على هذا النحو مجرد وسيلة، وخطوة وسيطة فى سبيل المعرفة التى تستهدف الوحدة العينية للكل. وهذه الوحدة تتضمن المضامين الحسية للادراك التى اعتبرها كل من «سرجى وافجينى ترويتسكوى» عبر ماهو ذاتى. transsubjective.

ويعرض الأمير «إفجينى ترويتسكوى» نظريته فى العلاقة بين المطلق والعالم فى مؤلف من مجلدين بعنوان: «فلسفة فلاديمير سولوفييف»، ومن خلال فحصه النقدى لميتافيزيقا «سولوفييف» يدخل «ترويتسكوى» عدة تعديلات هامة عليها تتفق مع روح المسيحية الأرثوذكسية. وفلسفة «سولوفييف فى نشوء الكون Cosmogony قريبة من فلسفة «شلنج» من حيث نظريته فى المادة الأولى التى تكمن فى أساس العالم والتى هى فى نفس الوقت المادة الأولى «للمطلق ـ تماما كما يجعل» شلنج» أساس العالم هو «الطبيعة فى الله» ومن ثم فإن نظريتى «شلنج» «وسولوفييف» ذواتا طابع من وحدة الوجود يناقض نواياهما: فالله والعالم يعتمد أحدهما على الآخر، ومن ثم لا يمكن

وضع نظرية متسقة فى حرية الارادة. عير أن «إفجينى ترويتسكوى» يتحاشى هذه العيوب فى نظرية «سولوفييف» بإصراره على أن خلق العالم هو «فعل حر مطلق.. هو خلق من العدم» هذا بينما يكتسب تصوره عن «صوفيا» باعتبارها وحدة الأفكار الآلهية طابعا مختلفا.. فسولوفييف يعتقد أن ماهية الفرد هى فكرته، ويشير «ترويتسكوى» إلى أنه - أى سولوفييف - يفسر أحيانا العلاقة بين حكمة الله الأبدية وبين واقعنا المتغير بأنها علاقة الماهية بالمظهر «فإذا كان المبدأ الآلهى يرتبط ارتباطا وثيقا بالعالم، فليس من الممكن تفسير الحرية الفردية وأصل الشر، وبالتالى يستخلص «ترويتسكوى» من ذلك أنه على الرغم من أن «صوفيا» مبدأ حقيقى كامن فى الله منذ الأبد، فإنها ليست بالنسبة للانسانية الأرضية «ولقطيع الله» ماهية، ولكنها معيار، وصورة مثالية. إن الفرد خارج الحياة الالهية، وهو حر فى قبول الغاية المثالية الموضوعة أمامه أو رفضها فإذا قبلها فإنه يحقق صورة الله فى نفسه، وإذا رفضها فإنه يصبح مهزلة كافرة، أو صورة كاريكاتورية[٢] أما كون مخلوقات الله خارجة عنه «فذلك لا يحد المطلق، لأنها فى ذاتها، وبغض النظر عن علاقتها الايجابية أو السلبية مع المطلق، هى والعدم شىء واحد.» والله وفقا لهذه النظرية - متحرر من العالم، والعالم مستقل نسبيا عن الله: فبغير الحرية التى يتمتع بها كلا الجانبين فإن العلاقة بين الله والعالم لايمكن أن تكون لها سمة الحب، أو - وهذا من جانب الانسان - سمة البغض.

ويفصل «إفجينى ترويتسكوى» هذه التصورات فى كتابه «معنى الحياة» (الصادر فى موسكو سنة ١٩١٨)، وهذه التصورات تمكنه من تفسير المسيحية على أنها الدين الوحيد الذى «لايبتلع فيه المبدأ الانسانى المبدأ الآلهى. ولا المبدأ الآلهى المبدأ الانسانى، بل يظل كل منهما متحدا مع الآخر فى تمامه وكليته» واتحادهما يزيل التعارض بين هذا العالم والعالم الآخر. وعملية التطور الأرضى «انتقال إلى مستوى مختلف.. أعلى» وخطوط الحياة الأفقية والرأسية تتشابك فى «صليب واحد واهب للحياة». أما عملية التصاعد التى تتطلب الانتصار على الذاتية، فمحالة بدون العذاب. أما الوعى المطلق الذى يتأمل الواقع باعتباره كلا كاملا، فإن غبطة كمال الوجود التى تختم السلسلة الزمانية موجودة منذ الأزل. وحتى الانسان قادر على المشاركة فى الروعة اللازمانية لهذه الحقيقة، وحينئذ يفعم الاحساس باقتراب ما هو بعيد روح الانسان بالفرح، وتزول على الفور جميع المتناقضات التى كانت تزعج أفئدتنا وعقولنا

(٢) «معنى الحياة».

بصيحة مرحة «لقد قام المسيح»!؛ ولهذا السبب كان عيد الفصح الأرثوذكسى الروسى هو «عيد الأعياد» لأنه يفعم الروح بالمسرة، ويطلق سراحها ــ ولو لحظة واحدة ــ من أغلال الوجود الأرضى المحدود.

وتلعب «الحياة الجسدية المتسامية» دورا هاما فى كمال الوجود الالهـى. والنـور والصوت وسائل كاملة للتعبير عن المعنى الروحى وعن قوة الحيـاة. «إن المصـدر الحقيقى للحياة سيكسو نفسه بالشمس، وحينذاك سوف تتغيـر عـلاقتنا بـالشمس فتصبح داخلية بعد أن كانت خارجية، والحياة نفسها ستصبح مشمسة وكأنهـا رداء المسيح على جبل «تابور» Thabor. وهذا ما يبرر فرحة الغـابات والحقـول بضـوء الشمس» ويقول «ترويتسكوى»: إن عالمنا الحالى يحتوى على إشـارات لاحصر لهـا على سيمفونية النور والصوت فى العالم المقبل «وكل مخلوق فى نظره يرتدى صـورة النهار أو الليل: «فصوت البومة المعدنى، وعواء الذئب الأجـرب sepulchral.. إلـخ. يتردد وكأنه صوت الظلام نفسه».. بينما يعبر نشيد البلبل المشمس عـن الانتصـار الكامل لشمس الظهيرة ولألاء الأفق السماوى الباهر.»

وقد أثبتت الكشوف الحديثة أن الفن الروسى القديم فى تصوير الأيقونات بما يمتاز به من ثراء فى الألوان ــ كان يحس إحساسا حادا بالصلة بين الواقع المادى والواقع الروحى، فصوفيا، وهى الحكمة الالهية مرسومة على مهاد من الأزرق الـداكن وهـو لون السماء المرصعة بالنجوم. والسبب فى ذلك واضح: إذ أن صوفيا هى التى تفصل النور عن الظلمة، والنهار عن الليل، والمحيا الوردى لصوفيا الخالقة يطالعنا وكأنـه فجر الله وسط سماء مظلمة تنتثر فيها النجوم، وفوقها الانتصار النهائى للنور يـرمز وجه المسيح الخالق الذى يشبه وضح النهار المشمس. وهـكذا تتمثـل فى تصـوير الأيقونات تلك اللحظات الثلاث وهى ــ زرقة الليل القائمة، وهـج الفجـر الـوردى، والفضاء الصافى ليوم مشمس ــ تلك اللحظات التى تؤلف بالنسبة لنا ثلاث تجـارب متميزة يفصل بينها الزمان بحيث تبدو غير متوافقة على أنها متعـايشة منـذ الأزل بحيث تكون كلا منسجما لا تنقصم عراه، وتتحقق فكرة الانسجام الكلى وتجسيد الله المحب فى مخلوقاته التى تحبه فى الانتصار الثلاثى للنور والصوت والوعى، ويـكشف الحب الكامل عن نفسه لا فى تمام مجده بل فى الجمال الكامل أيضا. وهذا هو السبب الذى من أجله تتخذ صوفيا الأبدية فى الأناجيل شكلا فنيا»[٣].

---

(٣) أصبحت الثروة الفنية والصوفية للفن الروسى فى تصوير الأيقونات فى متناول جميع الأمم بفضل مطبوعات Seminarium Kondakovianum الذى أنشىء فى المنفى فى براغ؛ أنشأه تلاميذ المؤرخ الروسى=

وحين تعرض «إفجينى تروبتسكوى» لمشكلة الدور الذى ينبغى أن تقوم به روسيا فى تاريخ البشرية، كان متحمسا فى أعوام شبابه ـ كما كان سولوفييف فى كتاباته الأولى ـ للنزعة السلافية المتطرفة بالنسبة لرسالة روسيا، وكان يحلم بإقامة إمبراطورية إلهية شاملة تكون روسيا هى منشئتها. ويقول فى مذكراته: «ثم اقتنعت فيما بعد بأن العهد الجديد يهيب بجميع الأمم لا بأمة واحدة معينة متميزة عن الأمم الأخرى فحسب بأن تكون حاملة لله، وأن حلم روسيا المجيد بأنها الأمة التى اصطفاها الله، وهو ما يختلف فى وضوح مع بعض فقرات رسالة القديس بولس إلى الرومان ـ ينبغى التخلى عن هذا الحلم باعتباره منافيا لروح الوعى فى العهد الجديد» (ص ٦٩).

=العظيم «ن. ب. كونداكوف». ويناقش «إفجينى تروبتسكوى» هذا الموضوع بإسهاب أشد فى كتيبيه القيمين «عالمان فى علم الأيقونات الروسى» و«الحدس العقلى بالألوان».

الفصل الحادى عشر

أصحاب النزعة الشخصية من الروس «الشخصانيون الروس»

١ ـ أ. كوزلوف A. Kozlov

تمثل التعاليم الفلسفية لكل من «أ. أ. كوزلوف»، و«ل. لوباتين»، و«ن. بوجايف» و«اى. بوبروف»، و«استافييف»، و«الكسييف» و«أسكولدوف» و«ن. أ. لوسكى»، تمثل طابع النزعة الشخصية، وكل من هؤلاء متأثر بشكل أو بآخر بمذهب المونادات ــ (الجواهر الروحية) عند ليبنتس.

وقد كان «الكساى ألكسندروفيتش كوزلوف» (١٨٣١ - ١٩٠١) ابنا غير شرعى لمالك من ملاك الأرض يدعى «بوشكين» واحدى رقيق أرضه. تعلم فى جامعة موسكو من عام ١٩٥٠ - ١٩٥٦، وكانت تستهويه فى صباه اشتراكية فورييه وليرو، وظل يتعاطف مع هذه الحركة حتى آخر أيام حياته وكان فى بداية حياته ماديا مع ميل إلى الوضعية، ولم يكن يهتم بالفلسفة. وبينما كان يدير ضيعة حميه، وهو فى سن الأربعين ــ تصادف أن قرأ كتاب فروينشتات Frauenstädt عن «شوبنهور»، فأيقظ هذا الفيلسوف هو و«أى. هارتمان» E. Hartmann انتباهه بحيث شرع فى دراسة الفلسفة، فنشر مؤلفات فلسفية، وأصبح أستاذا بجامعة كييف من سنة ١٨٧٦ إلى سنة ١٨٨٦، وأصيب بنزيف مخى نتج عنه شلل مما ارغمه على اعتزال التدريس والاقامة ببطرسبرج حيث واصل عمله الفلسفى، ومذهبه الفلسفى قريب الصلة بمذهب «تايشمولر» Teichmüller (١٨٣٢ - ١٨٨٨) أحد أتباع ليبنتس والأستاذ السابق «دوربات» Dorpat.

وكتاب«كوزلوف»الرئيسى «كلمة الانسان الخاصه» يتألف من قضايا خمس (١٨٨٨ - ١٨٩٨)، وفيه يميز الكاتب بين تصور الشعور وتصور المعرفة. فمثلا الادراك الحسى للون الأحمر مادام لم يرتبط بعد بأى شىء، وليس فى الامكان بالتالى التعبير عنه فى كلمات. فإنه ينتمى إلى مجال الشعور، ولكنه يتحول إلى معرفة عندما يوضع جنبا إلى جنب مع غيره من مضامين الشعور، وعندما يتميز عن هذه المضامين. ويقيم «كوزلوف»تصور الوجود على أساس الاستبطان أو الملاحظة الذاتية، ويعرفه بهذه الطريقة :إنه يتألف من المعرفة الخاصة بجوهرنا ونشاطه

ومضامين هذا النشاط فى وحدتها وعلاقتها الواحد بالآخر (٥٣)، وهذا الوجود جوهر روحى. ويسمح لنا التماثل القائم بين تصورنا لجسدنا وتصورنا للأجساد الأخرى باعتقاد أن الأجسام الأخرى عبارة عن رموز لجواهر روحية أخرى؛ ولا توجد العمليات المادية إلا باعتبارها تمثلاتنا التى تنشأ فينا نتيجة للتفاعل مع الجواهر الروحية الأخرى. ونتيجة لهذه النظرية الخاصة بالمادة يطلق «كوزلوف» على مذهبه اسم «النزعة النفسية الشاملة» panpychism.

ويتألف الوجود من جوانب ثلاثة: الجوهر، ومناشطه، ومضامين هذه المناشط. ويقول «كوزلوف»: إن الحركات ذات الجانب الواحد التى كانت تتجاهل الجوانب الثلاثة للوجود كانت شائعة فى تاريخ الفلسفة. ففلسفة «بارمنيدس» مثلا تهتم بالجوهر وحده، «وفشته» يهتم بنشاطه، والمثالية اليونانية تضع فى اعتبارها مضامين هذا النشاط وهى الأفكار، بينما يبحث «هيجل» ذلك النشاط فى علاقته بالأفكار، ولكن دون نظر إلى الجوهر.

وقد رفض «كوزلوف» شأنه فى ذلك شأن «تايشمولر» الواقع الموضوعى للزمان، وكان يعتبر الوجود لازمانيا، فالمراحل الجيولوجية، وتاريخ البشرية كله يتعايشان وكأنهما كل واحد متحقق. بيد أن وعى الله اللامتناهى وحده هو الذى يتأمل هذا النسق بوصفه لازمانيا. أما نحن ، فبسبب ضيق وعينا نضع تمثلا للوسائل الخاصة بتنسيق ظواهر العالم التى تتجاوب مع فكرة النظام التالى: «مسافات.. والآن، وفيما بعد» وفى هذا النسق يتكيف الماضى والمستقبل تكيفا متبادلا، فالمستقبل يعتمد على الماضى، غير أن الماضى يعتمد أيضا على المستقبل، وبذلك يكمل الفهمان السببى والغائى لتلك الروابط أحدهما الآخر. ونحن نتصور الزمان على أنه لا متناه، وأنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية . وبسبب هذا لا يستطيع المرء ان يتصور الزمان على أنه واقعى موضوعيا، فإذا كانت الدقيقة الواحدة واقعية موضوعيا، فلأنها منقسمة إلى مالا نهاية فإنها ستتضمن لانهاية متحققة معطاة، أى لانهائية محسوبة، وهذا تناقض. وينتقد «كوزلوف» «مفارقات زينون Zeno على أساس نظريته الخاصة بالزمان. وبنفس هذه الطريقة يعتبر «كوزلوف » المكان لا على أنه واقع موضوعى، ولكن على أنه تصور ذاتى من جنس تفاعلاتنا مع الجواهر الروحية، أى عندما نتحدث مثلا عن انتقالنا من موسكو إلى بطرسبرج.

وصوره جسمنا تمثل» للتفاعل الوثيق الذى نمارسه تجاه الجواهر الروحية الأخرى ـ أى المونادات ـ التى تكون أقل تطورا من ذاتنا ego، والتى نستخدمها كأعضاء،

والموت هو تأجيل تفاعلنا بهذه المونادات، ولكن من المحتمل أن ذاتنا تـدخل بعـد موتنا فى تفاعل مع الجواهر الروحية الأخرى، فهى تشيد لنفسـها جسـما جـديدا يتجاوب مع الدرجة التى بلغتها من التطور. وهذه النظرية الخاصة بعـودة التجسـد مشروحة فى المجلد الخامس من كتاب «كلمة الانسان الخاصة» (١٣٢).

ونظام العالم نسق من التعقيد والكثافة المتزايدين لتفاعل الجواهر الروحية التـى تقترب اقترابا لا متناهيا من الله، وهو الجوهر الأسمى الذى يؤلف جسمه العالم كله.

ومن المقالات الشائقة التى كتبها« كوزلوف» مقال بعنوان «الشعور بالله ومعـرفة الله (مجلة مشكلات الفلسفة وعلم النفس العدد ٢٩، ٣٠) وفى هذا المقـال يـؤكد «كوزلوف» «أن الله هو الموجود الذى نشعر به شعورا مباشرا كما نشعر بذاتنا ، غير أن الاستناد على هذا الشعور بالله لا يؤدى فى يسر إلى بلوغ معرفه صـحيحة بـالله يمكن التعبير عنها فى تصورات. وفى هذا الطريق الذى تسلكه الانسـانية تـرتكب كل ضروب الأخطاء، ومن هذه الأخطاء الشعور بالقوة على أنها إحدى صفات الله، ومـن ثم فإن الانسان قد يؤله التمساح.»

وكان «كوزلوف» يهزأ من الموقف العاطفى الذى تقفه جمـاعة الشـعبيين مـن الفلاحين، وذلك بعد ملاحظته للتيارات المتعددة فى الحياة الاجتماعية الروسية[٢]

٢ ـ ل. لوباتين L. Lopatin

كان «ليف ميخايلوفتش لوباتين» (١٨٥٥ – ١٩٢٠) أسـتاذا بجـامعة مـوسكو، وأصبح عقب وفاة جروت» Grot رئيسا لتحرير مجلة «مشكلات الفلسفة وعلم النفس». ويضع «لوباتين» فى كتابه الرئيسى «المشكلات الوضعية للفلسـفة» وفى سـلسلة مـن المقالات ــ أفكارا غايه فى الطرافه بصدد جوهرية «الأنا» الواعية، وتصـور العليـة. وهو يفهم العالم على أنه جسم واحد عضوى، يوجد فى مركزه الواحد المـطلق ــ أى الله خالق تعدد الكائنات فى العالم . وبأملاته عن هذا الموضوع معـروضة فى أكثـر الصور تركيزا وكفاية فى مقاله «تصور الروح وفقـا لمعـطيات التجـربة الـداخلية »[١] ويقول «لوباتين» «إن مظاهر الحياة النفسية تتباين فى كل لحـظة، وكل مـا يقـع فى

(١) مؤلفات كوزلوف الرئيسية (بالاضافة إلي المؤلفات المذكورة آنفا هى: «دراسات فلسفية» ١٨٧٦، الفلسفة بأعتبارها علما» ١٨٨٧ ـ وآسكولدوف أ. أ. كوزلوف» ١٩١٢.

(٢) مشكلات الفلسفة وعلم النفس، عدد ٣٢ سنة ١٨٩٦.

الزمان يمثل طابع الاختفاء غير المنقطع» (٢٧٠) بيد أن «الأنا» التى تعانى العمليات النفسية تبقى مطابقة لذاتها، فهى جوهر عال على الزمان supertemporal substance ، ولو لم توجد جواهر لانقسم العالم إلى عدد من العوالم اللحظية التى لا يرتبط أحدهما بالآخر، ويفضل وجود الجوهر فى أساس الظواهر، فإن هذه الظواهر لاتتلاشى« بل تتحول إلى عمليات أخرى ترتبط بروابط واقعية»، مثل رابطة العلية التى يفهمها «لوباتين» على أنها خلق للظاهرة بواسطة الذوات العالية على الزمان. ومن أفكار «لوباتين» «الهامة أفكاره عن «أن الوعى بواقعية الزمان هو أكثر الأشياء وضوحا، وأكثرها دقة ، وأبعد البراهين عن الشك على الطبيعة العالية على الزمان للأنا... فالزمان لايمكن ملاحظته أو فهمة بما هو زمانى والوعى بالزمان هو الوظيفة الجوهرية للروح»(٢٨٨).

ومن العسير أن يلاحظ المرء «أناه» بحسبانها جوهرا عن العمليات النفسية ، و«لوباتين» يساعد المرء على تنمية قدرته فى القيام بهذه الملاحظات ، مشيرا على سبيل المثال إلى عمليات مثل المقارنة بين موضوعين، وهذه المقارنة محالة إذا لم تعلو «الأنا» فوق الادراكين لتضعهما الواحد إلى جوار الأخر. ويعتقد «لوباتين» ان «سولوفييف» كان مخطئا عندما رفض المعطيات فى تجربة «الأنا»، ويعتقد أن هذا الخطأ راجع إلى أن الفلاسفة من أمثال «سولوفييف» يتخيلون أن الجوهر عال على العمليات، والواقع أن الجوهر والعملية التى ينشؤها ملتحمان التحاما لاثغرة فيه، فهما يؤلفان كلا واحدا، أحد جوانبه هو الجوهر العالى على الزمان، والجانب الأخر هو العملية الزمانية . فالجوهر يعلو على الزمان ، وبالتالى فهو أبدى، وتحطيم الجوهر أمر لايمكن التفكير فيه، لأن التحطيم تأجيل للوجود فى الزمان.

ومن الواضح وفقا للأفكار الآنفة الذكر أن العمليات الزمانية ممكنة على أنها خلق للجوهر العالى على الزمان فحسب، ومن ثم ينبغى علينا بملاحظة العمليات المادية فى العالم الخارجى أن نعترف بأن الجواهر العالية على الزمان قائمة فى أساسها. ويعتقد« لوباتين» أنه ينبغى علينا الاعتراف فضلا عن ذلك بأنه إلى جانب الظواهر المادية الخارجية توجد مظاهر داخلية لهذه الجواهر، أى حياة نفسية، فهى إذن «مونادات» لينتس(٣).

---

(٣) هذا الكلام مذكور فى إحدى مقالات لوباتين تحت عنوان . البرعة الروحية باعتبارها فرضا منطقيا» (نفس المرجع ٣٨-١٨٩٧).

وفى الطبعة الحجرية lithogrophed التى تضم محاضرات «لوباتين» عن علم النفس«نجد هذا الافتراض الذى وضعه لوباتين دون اطلاع على «برجسون» — وهو أن إثارة أجهزة الحواس ليست هى السبب الذى يحدد مضامين الادراك ، ولكنها شرط الوعى بالموضوع فحسب، وهذه الفكرة عبر عنها «شلنج» فى كتابه «مذهب المثالية المتعالية» System des transcendentalen Idealismus (من مجموعة مؤلفاته المجلد الثالث ص ٤٩٧)[٤].

٣ — ن. بوجايف — ب. آستافييف — إى. بوبروف
E. Bobrov - P. Astafiev - N. Bugayev

كان «ن. ف. بوجايف» (١٨٣٧ – ١٩٠٢) أستاذا للرياضيات بجامعة موسكو، وهو والد الشاعر «أندريه بيليى» Andrey Belyi.

وقد كتب« بوجايف« مقالا بعنوان: «المبادىء الرئيسية لعلم الذرات الروحية التطورى»[٥]. وهو يرى فى هذا المقال« أن الماضى لا يتلاشى، بل يتراكم «ومن ثم فإن كمال كل جوهر روحى، وكمال العالم بأجمعه يتزايد، وهذا معناه التعقد النامى للحياة الروحية والتقدم نحو انسجام العالم «إن أساس الحياة، وأساس نشاط الموناد أخلاقى، وهو إكمال المرء لنفسه وللاخرين» (٣٦حـ) والغاية النهائية لنشاط المونادات هى «تحويل العالم» إلى صرح للفن (٤١).

أما «ب. أستافييف» (١٨٤٦ – ١٨٩٣) و«إى. أ. بوبروف» (١٨٦٧ – ١٩٣٣) فقد كانا من أنصار نظرية الوجود باعتباره «مونادا» أى جوهرا روحيا[٦].

---

(٤) أعمال «لوباتين» الرئيسية هى «المشكلات الوضعية للفلسفة»، جـ ١ سنة ١٨٨٦ الطبعة الثانية ١٩١١ المجلد الثانى ١٨٩١» محموعة من المقالات فى تكريم لوباتين ١٩١١.

(٥) مشكلات الفلسفة وعلم النفس، ١٨٩٣.

(٦) ب . آستافييف «الايمان والمعرفة فى تصور وحدة العالم» موسكو ١٨٩٣. أى بوبروف «تصور الوجود» قازان ١٨٩٨.

وسنقوم بتحليل س. أ. ألكسييف (آسكولدوف) و«ن. لوسكى» عند الحديث عن الفلسفة الدينية فى القرن العشرين.

الفصل الثانى عشر

أصحاب النزعة الكانتية الجديدة من الروس

١ ـ أ. إى. ڤيدنسكى A.T. Vvedensky

يقرر الأوربيون الغربيون أحيانا أن الفكر الفلسفى الروسى لم يجتز اختبار النقد الكانتى، ومن ثم لم يصل إلى مستوى الفلسفة الغربية. وفى هذا أيضا ـ كما فى حالات أخرى كثيرة ـ تبرهن العقول الغربية على جهلها بروسيا؛ ذلك أن «كانت» قد دخل ميدان الثقافة الروسية بمقدار ما أثر على الفلسفات الانجليزية والفرنسية.

وكتاب «نقد العقل الخالص» له ترجمات روسية ثلاث، قام بالترجمة الأولى الأستاذ «ميخائيل إيفانوفتش فلاديسلافلف» Vldislavlev (١٨٤٠ – ١٨٩٠) بجامعة بطرسبرج، «وفلاديسلافلف» هو مؤلف كتاب بعنوان «فلسفة أفلوطين»، ومن كتبه أيضا كتاب بعنوان «المنطق» وفيه يستعرض تاريخ هذا العلم استعراضا شائقا. أما ترجمته «لنقد العقل الخالص» التى اضطلع بها عام ١٨٦٧ فمرضية للغاية، غير أن أسلوبه متشابك Cumbersome كأسلوب «كانت» نفسه فى الأصل الألمانى. وقام بالترجمة الثانية «ن. سوكولوف N. Sokolov» عام ١٨٩٧، ولسوء الحظ جاءت هذه الترجمة مليئة بالأخطاء؛ لأن المترجم لا يتمتع بمعرفة دقيقة بالفلسفة، كما أنه ليس متمكنا من اللغة الألمانية. أما الترجمة الثالثة فأتمها «ن. لوسكى»*، وظهرت الطبعة الأولى من هذا العمل عام ١٩٠٧.

ونستطيع أن نتعقب خلال القرن التاسع عشر بأكمله عددا من الكتابات الروسية الفلسفية التى تظهر فيها الاحاطة بمذهب «كانت»، كما تحتوى على نقد جدى لنظريته فى المعرفة. ومن ذلك مثلا أن «رادلوف» Radlov يذكر أن الأستاذ «أوسيبوفسكى» أشار فى أوائل القرن التاسع عشر إلى أن نظرية «كانت» الديناميكية عن المادة لا يمكن أن تتفق مع نظريته فى ذاتية المكان والزمان»[1].

وقد ذكرنا آنفا أن المجتمع الروسى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر لم ينجذب إلى «كانت»، بل كانت تجتذبه المثالية الميتافيزيقية عند فشته وشلنج وهيجل

* مؤلف هذا الكتاب.

(١) ى. رادلوف: «موجز لتاريخ الفلسفة الروسية»، الطبعة الثانية، ص ١٤ سنة١٩٢٠

الذين استطاعوا تجاوز النزعة الظاهرية عند «كانت». وقد استطاعوا ذلك عن طريق النظرية القائلة بأن الذات العارفة مستوعبة استيعابا عضويا فى وحدة العالم فوق الفردى. وبفضل هذه النظرية يمكن إقامة المطابقة بين الفكر والوجود. وفى نهاية القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين وضع الفلاسفة المتدينون الروس - ابتداء من «سولوفييف» كما سنرى فيما بعد - مذهبا للميتافيزيقا المسيحية. وهذا المذهب لا يتجاهل نظرية المعرفة عند «كانت» بل يتجاوز هذه النظرية تجاوزا خلاقا خلال أنماط متنوعة من التعاليم عن «الحدس» أى عن تأمل الانسان المباشر لماهية العالم الحقيقية.

وإلى جانب هذا الصراع ضد «كانت» ظهر فى روسيا فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر عدد من أنصار الكانتية الجديدة، والممثل الرئيسى لهذه الحركة هو «إلكسندر إيفانوفتش فيدنسكى» (١٨٥٦ - ١٩٢٥) الذى كانَ أستاذا بجامعة بطرسبرج من سنة ١٨٩٠ حتى آخر حياته. ومؤلفات «فيدنسكى» ومحاضراته جميعا التى خصصها للمنطق وعلم النفس وتاريخ الفلسفة تعكس فى وضوح فكرا فلسفيا قائما على النزعة النقدية عند «كانت». و«فيدنسكى» لا يملك عقلا صافيا دقيقا فحسب، بل كان يتمتع بمواهب ممتازة كمدرس، وكان يستمع إلى محاضراته آلاف الطلبة والطالبات فى الجامعة وأكاديمية القانون العسكرى، والمعهد النسوى العالى. فكان ينقل إليهم أفكاره بقوة غير عادية. وقد أقام «فيدنسكى» فلسفته على أساس «نقد العقل الخالص» ولكنه كان يمثل شكلا خاصا من الكانتية الجديدة أطلق عليه اسم «النزعة المنطقية» Logicism. فقد أقام نظرية المعرفة باعتبارها علم حدود العقل الانسانى على المنطق عن طريق نظرية خاصة بالاستدلالات، ومناهج إثبات الأحكام التركيبية العامة.

ويقول «فيدنسكى» إن الوضع المباشر لمعطيات التجربة لا يبرر إلا الأحكام المفردة والخاصة وحدها، وبالتالى فإن تبرير الحكم التركيبى العام ليس ممكنا إلا عن طريق الاستدلال؛ بيد أنه ينبغى على الاستدلال الذى يثبت حكما تركيبيا عاما أن يحتوى فعلا على حكم تركيبى عام واحد على الأقل ضمن مقدماته. وحتى فى الاستدلالات الاستقرائية inductive inferences نستخلص النتيجة، لا من الملاحظات المنفصلة مباشرة، بل من إدماجها مع مبدأ «الاطراد» uniformity فى الطبيعة، ومن ثم من الواضح إمكان قيام نسق من المعرفة يضم الأحكام التركيبية العامة، وتطوير هذا النسق إذا كان يقوم على أساس عدد من الأحكام التركيبية العامة القبلية، أى أنه لا برهان عليها ولا يمكن البرهنة عليها، وإنما نقبلها باعتبارها جزءا من المعرفة لأنه

من الممكن استخدامها كأساس أعلى للمعرفة العلمية. وبإضافتها إلى التعاريف (وهى ما يعتبرها ڤيدنسكى أحكاما تحليلية باعتباره تابعا من أتباع «كانت») ومعطيات التجربة، فإنه من الممكن استخدام الأحكام القبلية كأساس للاستدلالات التى تعطى فى نتائجها أحكاما تركيبية جديدة.

ولكن ما هى الموضوعات التى نكتسب عنها المعرفة عن طريق تلك الاستدلالات ؟ ويجيب «ڤيدنسكى» على هذا السؤال مستندا إلى نظرية الرابطة المنطقية وعلى الاستدلالات التى تشيّد عليها. والرابطة المنطقية (الرابطة بين الموضوع والمحمول فى الأحكام التحليلية وكذلك الرابطة بين المقدمات والنتائج فى القياس) هى الرابطة المطلوبة بواسطة قوانين التناقض والثالث المرفوع فى نظر «ڤيدنسكى». وبفضل هذه الرابطة نكون مرغمين طالما قبلنا مقدمات القياس الصحيح قبول النتيجة أيضا، لأننا فى الحالة المضادة سنكون متناقضين مع المقدمات. فإذا قبلنا مثلا أن «جميع السوائل مرنة» وأن «الزئبق سائل» فإننا لا نستطيع أن نقول إن «الزئبق ليس مرنا» لأن معنى ذلك أن «هناك سوائل غير مرنة». وأنا أسمى هذه النظرية تحليلية لأنها تنظر إلى الاستدلال بوصفه نسقا مماثلا للحكم التحليلى. ويتبع هذه النظرية أن الاستدلالات لا تكون ممكنة إلا بالنسبة للموضوعات التى تخضع لقانون التناقض، وتصوراتنا وحدها ـ فى نظر «ڤيدنسكى» هى تلك الموضوعات، أما بالنسبة للفكر فإنه لا يخضع لقانون التناقض، فنحن نستطيع أن نفكر مثلا فى مربع مستدير... إلخ. ومن ثم، فإن الاستدلالات ممكنة بالنسبة للتمثلات فحسب، أى بالنسبة للوجود الظاهر (أى الوجود كما يظهر لنا). أما بالنسبة لعالم الوجود الحقيقى (أى الأشياء فى ذاتها) فإننا لا نعرف إذا كان خاضعا لقانون التناقض أم لا، وبالتالى فإن الاستدلالات بالنسبة له محالة. وهكذا لا يمكن اعتبار الميتافيزيقا علما. هذا بينما يمكن اعتبار الرياضيات والعلوم الطبيعية علوما إذا كان موضوعها هو الوجود بوصفه ظاهرة (أى تمثلا)؛ ويضيف «ڤيدنسكى» إنه ينبغى الوصول إلى هذه النتيجة ذاتها إذا وضعنا الأفكار التى اهتدى بها «كانت» فى كتابه «نقد العقل الخالص» أساسا لتفكيرنا. فالبرهنة على الأحكام التركيبية العامة لا يمكن القيام بها إلا بالاستعانة بالمبادىء القبلية، غير أن المبادىء القبلية التى لا يمكن إثباتها بأى تجربة، هى أفكار الذات العارفة. ومن ثم يمكن أن تخضع نفسها، لا للوجود الحقيقى، بل للوجود كما يظهر للذات.

وثمة عنصر ذى قيمة باقية فى نزعة «ڤيدنسكى» المنطقية، وهذا العنصر هو النظرية القائلة بأنه ينبغى أن يوجد فى نسق المعرفة حقائق تتسم بطابع الأحكام

التركيبية العامة الضرورية التى لا تقبل البرهنة عليها بالقياس أو الاستقراء على السواء. وقد قدم «كانت» برهانا معقدا يفتقر إلى الوضوح لهذه القضية فى قياسه المتعالى لأحكام العقل الخالص الأساسية، غير أن «ڤيدنسكى» أثبت هذه القضية ببساطة بمذهبه فى المنطق الشكلى، وفى نظريته الخاصة بشروط برهان الأحكام التركيبية العامة. وفى حالة واحدة منفصلة ساق «ڤيدنسكى» برهانا خاصا على هذه القضية، إذ أثبت فى مقدمة كتابه «نظرية المادة مبنية على مبدأ الفلسفة النقدية» (١٨٨٨) بطريقة غاية فى الوضوح أن قانون العلية لا يمكن إثباته استقرائيا؛ إذ لا يستطيع المرء أن يجد حالة واحدة للرابطة العلية دون أن يستخدم الرابطة المنطقية نفسها مقدمة لبحثه.

إن وجود الحقائق التى تتسم بطابع الأحكام التركيبية العامة الضرورية لا يؤدى بالضرورة إلى قبلية «كانت»، إذ يمكن إثباتها أيضا بطريقة مختلفة على أساس النزعة الحدسية مثلا، كما يثبت ذلك «ن. لوسكى» فى كتابه «المنطق» (صـ ٧٣ – ٧٨).

ويقتفى «ڤيدنسكى» أيضا آثار «كانت» فى مجال الأخلاق، إذ يعترف بأنه إلى جانب معرفة الظاهرة التى يحصلها العقل النظرى، فإنه فى الامكان قيام «الايمان» فى هذا التركيب أو ذاك من تركيبات عالم «الأشياء فى ذاتها»، والانسان الذى يعترف بالالتزامات المطلقة من كل شرط للقانون الأخلاقى (الأمر الأخلاقى categorical imperative) يصل بالطبيعة عن طريق العقل العملى إلى إيمان بوجود الله وخلود الروح وحرية الارادة. بيد أن «ڤيدنسكى» يرى أن المسلمات الثلاث للعقل العملى التى أقامها «كانت» ليست كافية لفهم السلوك الأخلاقى فهما كافيا. ومن الضرورى فضلا عن ذلك إثارة مشكلة حيوية animateness الآخرين، ويحل «ڤيدنسكى» فى بحثه «حدود وأعراض حيوية الآخرين» (١٨٩٣) هذه المشكلة بروح الكانتية الأرثوذكسية، فيثبت أن ملاحظة العمليات الجسمية لا تعطى دليلا على حيوية الآخرين. والشعور الصوفى أى الحدس الذى يتأمل العمليات النفسية للآخرين محال فى نظر «ڤيدنسكى» إذ يعتقد أنه فى مثل هذا الحدس سيوجد الآخر فى وعيى لا على أنه آخر. وهذا تناقض، ومن ثم ينتهى «ڤيدنسكى» إلى أنه لابد من إضافة مسلمة رابعة إلى مسلمات العقل العملى الثلاث وهى الاعتقاد فى وجود «الأنات» الأخرى، باعتبار هذه المسلمة إيمانا ثابتا من الناحية الأخلاقية[٢].

---

(٢) من مؤلفات «ڤيدنسكى» الأخرى إلى جانب المؤلفات التى ذكرناها آنفا «المنطق باعتباره جزءا من نظرية المعرفة» الطبعة الثالثة سنة ١٩١٧ «علم النفس بلا أى ميتافيزيقا».

٢ ـ اى. اى. لابشين I.I. Lapshin

ولد «إيفان إيفانوفتش لابشين» فى موسكو عام ١٨٧٠، وتخرج فى كلية الآداب بجامعة سانت بطرسبرج عام ١٨٩٣، وأرسل فى بعثة إلى الخارج لاستكمال دراساته، واشتغل فى المتحف البريطانى متخصصا فى «النزعة الكانتية» «كما تنعكس فى الأدب الفلسفى الانجليزى. وفى عام ١٩١٣ عين أستاذا للفلسفة بجامعة بطرسبرج، ثم نفته الحكومة السوفيتية من روسيا عام ١٩٢٢، وظل منذ ذلك الحين يعيش فى براج.

وكتاب «لابشين» الرئيسى هو «قوانين الفكر وأشكال المعرفة»، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٠٦، وفيه يؤيّد فلسفة «كانت» النقدية، ويعرض تفسيرا أصيلا لها. وهو يثبت أن المكان والزمان ليسا شكلين من أشكال الحدس الحسى، بل تصورات أو مقولات. وهو يرى بالاضافة إلى ذلك ـ وفى تمايز مضاد لكانت ـ أن لجميع معطيات التجربة بما فى ذلك معطيات الحسى الباطنى، أى تلك التى تؤلف جزءا من العواطف ـ شكلا مكانيا.

وتعتمد المعرفة المنطقية على درجة تطبيق قانون التناقض على الأشياء المدركة. ويذكر «لابشين» أن هذا القانون يرتبط بالضرورة بشكل الزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون للموضوع خصائص متناقضة فى أوقات مختلفة لا فى وقت واحد بالذات، أى لا يمكن أن تتعايش هذه الخصائص المتناقضة، والحاضر والتعايش، تعبيران عن مضمون واحد بالذات، أحدهما من وجهة النظر الزمانية، والآخر من وجهة النظر المكانية، وهكذا نجد أن أن قابلية قانون التناقض للتطبيق تتوقف على التركيب المكانى أو التعايش المكانى (١٠٩ - ١١٢)، وينتج عن ذلك أن الموضوعات ذات المضمون الحسى، والتى لها شكل مكانى، وزمانى، وأشكال المقولات الأخرى - أو بعبارة أخرى الظواهر المعطاة للتجربة ـ هى وحدها التى تمكن معرفتها. أما بالنسبة للأشياء فى ذاتها، أى الأشياء من حيث إنها توجد مستقلة عن التجربة فإننا لا نعرف إن كانت زمانية أم مكانية، أو أن قانون التناقض ينطبق عليها، ومن ثم فإننا لا نعرف شيئا أيا كان عنها، بل إننا لا نعرف ان كانت هذه الأشياء فى ذاتها موجودة أم لا، أو بعبارة أخرى الميتافيزيقا مستحيلة كعلم. وهكذا يضيف «لابشين» حجة جديدة تأكيدا لنظرية «كانت».

وقد أضاف «لابشين» إلى كتابه مقالتين قيمتين بارعتين فى الشكل، شائقتين غاية

التشويق من حيث المضمون، إحداهما بعنوان «عن الجبن فى التفكير» (مقالة عن علم النفس والتفكير الميتافيزيقى)، والثانية بعنوان: «عن المعرفة الصوفية والشعور الكونى». ويقصد «لابشين» بالجبن العقلى عدم الاتساق فى التفكير الذى ينشأ لا عن خوف من الاضطهاد ـ بل عن الخوف من فقدان القيم الروحية؛ كالايمان بالله ـ وذلك عندما ينبذ الفيلسوف الميتافيزيقا. وفى مقاله «عن المعرفة الصوفية والشعور الكونى» يقارن «لابشين» بين حالات الوجد الصوفى مفسرة على أنها اتحاد بالله، وبين التجارب التى تكون فيها الذات واعية بنفسها وهى تندمج بالطبيعة وبالعالم ككل. ويحاول «لابشين» بعد أن وصف أنماطا متباينة من الشعور الكونى إثبات أنه لابد من تأويل هذه التجارب بروح الفلسفة النقدية باعتبارها تجارب تحدث داخل الذات وحدها، وعلى أنها مجموع من تمثلات الذات المشحونة بالعواطف العميقة القوية، والتى يخطىء الصوفيون فيعتبرونها حدسا يحتضن العالم كله.

وقد اهتم «لابشين» بعد ذلك ـ وخاصة أثناء حياته فى براغ ـ بمشكلات الابداع فى مجالات الفلسفة والعلم وفى مجال الفن على وجه الخصوص. والبحث فى هذه المشكلات بحث فى الحياة العقلية للآخرين. بيد أننا نعرف العالم الخارجى ـ وفقا للنظرية النقدية ـ على أنه مجموع الحوادث فى عقولنا، فمن الواضح إذن أن التساؤل عن وجود الذوات الأخرى وحيوات الآخرين العقلية مشكلة لا حل لها. وقد كتب الأستاذ «ڤيدنسكى» الذى درس الفلسفة لى وللابشين والذى كان من أتباع كانت ـ بحثا قيما «عن حدود العقلية وتعبيراتها». وفى هذا البحث يثبت فى ألمعية أن النظرية الكانتية فى المعرفة لا تستطيع أن تثبت من الناحية العلمية حضور الحياة العقلية فى الآخرين. وينتهى إلى أن الاعتراف بها فعل من أفعال الايمان يتطلبه وعينا الأخلاقى.

ولن يغيب عن الأذهان أن مشكلة معرفتنا بحيوات الآخرين العقلية كانت مصدرا لحيرة جدية عاناها «لابشين». ففى سنة ١٩١٠ ألف كتابا بعنوان: «مشكلة الذوات الأخرى فى الفلسفة الحديثة» عارضا تاريخ هذا الموضوع. وفى عام ١٩٢٤ كتب مقالا بعنوان «تنفيد النزعة الانعزالية»[٣] يتضمن إجابته الخاصة على هذه المشكلة. ونظريته باختصار هى: أن تعبير الوجه الانسانى يتألف من عدد من الصفات الحسية بالاضافة إلى تجربة هامة هى التعبير الاجمالى (صفة الجشتالت Gestalt qualität) (Ehrenfels)، وبفضل التجارب السابقة ترتبط لا إراديا بحالات مماثلة العقلية يمر بها الشخص الذى ألاحظه، ويصبح الانطباع الاجمالى منسوجا نسجا وثيقا بالظواهر

(٣) مجلة «اركونيا زاپسكى» جـ ١،صـ ١

الجسمية، حتى إننا لنسقط هذه العملية النفسية الاضافية على جسم شخص آخر. فنحن نشاهد مثلا ابتسامة حزينة أو تعبيرا سعيدا أو نظرة رقيقة أو لمحة خبيثة، فنحن نجسد الانطباعات الاجمالية على الرغم من أنها تنبع من مصدر ذاتى (٥٢) ويقول «لابشين» إنه بهذه الطريقة يتولد الوهم بأن هناك إدراكا حدسيا مباشرا لحيوات الآخرين العقلية. والحق هو أن الواقع المتعالى لذات أخرى لا يمكن إثباته (٥٣) وإن يكن لنا الحق فى الحديث عن واقع محايث (باطن). إن رفيقى يتحدث وكأن الحياة تشيع فيه، وأنا أميز عباراته من مظاهر الحيوية غير الواقعية التى أخلعها على دمية ما، أو شجرة... إلخ» وكما املأ الثغرات فى العالم الفزيائى بالتمثلات التى تأتى من داخل نفسى، أو التى لا تكون فى متناول مجال رؤيتى، فكذلك فى العالم النفسى أملأ الحالات العقلية للآخرين التى لا أستطيع إدراكها مباشرة بهذه الـ «كأنما» as if. وأنا لا أحتاج إلى شىء اللهم هذه الـ «كأنما» لمعرفة «الذات الأخرى» فالذات الأخرى تركيب افتراضى hypothetical construction له نفس دلالة العلوم التى تنتسب إلى النظام الروحى. كما تنتصب النظرية الذرية للفزياء (٦٠). ويختتم «لابشين» مقاله بالتأكيد التالى: «إحلال التمثل الباطنى لكثرة من العقول مكان «الذات الأخرى» المتعالية، وتنسيق كافة المراكز الروحية فى العالم فى ذات عارفة «واحدة» يخلق إحساسا عميقا حيا بالرابطة الوثيقة بين العوالم الصغيرة والعوالم الكبيرة لا نجده فى أى نسق ميتافيزيقى آخر (٦٦ والسطور التالية).

والتبرير الابستمولوجى للبحث الذى قام به «لابشين» فى حياة الآخرين العقلية ضرورى بالنسبة إليه لأنه يهتم اهتماما خاصا بدراسة القوة الخلاقة فى مجالات متباينة من النشاط الانسانى. فهو يخصص كتابه «فلسفة القوة المخترعة والاختراع فى الفلسفة»[٤] الذى ظهر فى مجلدين لدراسة الملامح العامة للموضوع. ويتقصى «لابشين» الشروط الخارجية والداخلية للقوة الخلاقة. أما بالنسبة للظروف الداخلية، فإنه يرفض التفسيرات المبسطة للكشوف والاختراعات على أنها مجرد تداع للأفكار، وأنها نتيجة للمصادفات السعيدة وبعض العوامل الأخرى ذات الطابع الآلى. ويستشهد بكلمات «لاجرانج» Lagrange قائلا: «فى الكشوف العظيمة لاتخدم الصدفة غير هؤلاء الذين يستحقونها. كما يستشهد أيضا بعدد من الأمثلة التى تبين أن الملاحظة التى تقع عن طريق المصادفة فتؤدى إلى وضع نظرية ما لاتحدث إلا عند العالم أو المخترع الذى تأهب جهازه الادراكى كله فعلا بصورة معينه، والذى يتمتع

(٤) بتروجراد ١٩٢٢، الطبعة الثانية براج ١٩٢٤.

بذاكرة غنيه منظمة، ويوجه انتباهه نحو مشكلة معينة. وإلى جانب كتابه الرئيسى، كتب «لابشين» عددا من المقالات القيمة مثل «تخطيط الخيال الخلاق فى العلم» و «اللاشعور فى الابتكار العلمى» و«أصل التخمين الخلاق»... إلخ.

واهتم «لابشين» اهتماما خاصا بقوة الخلق الفنى عامة والخلق الموسيقى على الأخص. وفى عام ١٩٢٢ نشر كتابه «الخلق الفنى» فى «بتروجراد» وهو مجموعة من المقالات نذكر منها ما هو خليق باهتمام خاص «قوة التحويل فى الخلق الفنى» «الخلق الموسيقى» «بوشكين والموسيقيون الروس» و «مودست بتروفتش موسورسكى» «والبواعث الفلسفية فى موسيقى كورساكوف» و «أفكار سكريابين العزيزة»... وهذه المقالات تتضمن ملاحظات وأفكار قيمة عديدة. فهو يتحدث مثلا عن العقل الاجماعى communal عند الموسيقيين الروس (مستخدما عبارة س. ن تروبتسكوى السوبورنوست sobornost)

ومن مساهمات «لابشين» الأخرى التى أسهم بها فى دراسة الثقافة الروسية، مقالاته عن الأساليب الجمالية عند «بوشكين» «وجوجول» «وتورجيف» «ودوستويفسكى» «وتولستوى»، كما حلل أيضا جوانب معينة من الجمال فى أعمال الشعراء والكتاب الروس العظام وذلك فى مقال عن «العنصر الفاجع فى أعمال بوشكين» وتعرض للجانب الهزلى فى أعمال «بوشكين» و «دوستويفسكى» و «وتولستوى».

وأولى «لابشين» اهتمامه أيضا لدراسة الفن الدرامى الروسى، فاستخدم لذلك مذكرات عديدة للممثلين الروس، وكتب مقالا «عن الممثل الروس» يحوى ملاحظات قيمة عن المناهج التى يستطيع بها الممثل الاندماج فى دوره.

ويتناول كتيبه بعنوان «التآزر الروحى» La synergie spirituelle مشكلة القيم العليا، ويفحص فيه «لابشين» العلاقة بين القيم الثلاث المطلقة وهى الحق والخير والجمال فيثبت أنها مرتبطة ارتباطا عضويا رغم الاختلاف القائم بينها.

وفى كتيبين آخرين بعنوان «ظاهرية الضمير الدينى فى الأدب الروسى» يثبت «لابشين» بين أشياء أخرى عديدة أن اشخاصا مثل «تشيرنيشفسكى» و «دبروليوبوف»، بل أشد ممثلى النزعة العدمية تعصبا، كانوا متدينيين فى شبابهم تدينا عميقا.

وقد درس «لابشين» أثناء إقامته فى تشيكوسلوفاكيا الثقافة التشيكية أيضا إلى جانب دراسته للثقافة الروسية، فكتب عدة مقالات عن الموسيقى «سميتانا» و «سوك»

منها مقال بعنوان «حول روح الفن التشيكيين»، كما كتب عن «آمـوس كومنسـكى» Amos Komensky أعظم الفلاسفة التشيكية وفى الأعوام الأخيرة أخذ «لابشين» يوسع من دائرة بحثه، بل لقد استخدم شكلا جديدا لعرض أفكاره هو «الحوار»، فقرأ ثلاث محاورات فى «الجمعية الفلسفية الروسية ببراغ » هى المناقشات الحديثة عن حـرية الارادة» و «هل ندرك الطبيعة باعتبارها نسخة أم باعتبارها الأصـل » و «مشـكلة الموت».

وفى عام ١٩٤٨ ظهرت ترجمة تشيكية فى براغ لكتاب لابشين الجديد «المـوسيقى الروسية (RUSKA HUDBA)، وكانت أم «لابشين» وهى سويسرية إنجليزية مـدرسة للموسيقى والغناء، فتلقى عنها «لابشين» معرفة طيبة بالموسيقى الروسية والأوربيـة الغربية على السواء. كما ظل صديقا طيلة سنوات عديدة «لرمسكى كورساكوف» وهذا الكتاب الأخير مقروء إلى حد كبير، ملىء بالصور والاقتباسات المـوسيقية وعنـدما بعث، به إلى قال: «إن كل ماكتبته لم اسمعه فحسب بل رأيته وعزفته وغنيته.»

وسنناقش فيما بعد الفلاسفة الروس من أنصار مدرسة النزعة المثالية المنـطقية والمتعالية التى نشأت فى ألمانيا نتيجة لمراجعة النزعة النقدية عند «كانت» مـراجعة دقيقة وذلك لأن آراءهم خضعت لتأثير الفلسفة الدينية الروسية فى القرن العشرين.

الفصل الثالث عشر

العقلية المتغيرة للمثقفين الروس في بداية القرن العشرين

لم تستطع الفلسفة الروسية أن تتطور فى حرية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ ذلك أن الحكومة كانت تخشى من أثرها الخطر، فأخذت تضطهدها بكل الوسائل. ففى عام ١٨٥٠ أعلن الأمير «شيرينسكى شهماتوف» Prince Shirinsky Shihmatov أنه قد ثبت أن الفلسفة يمكن أن تكون نافعة، ولكنها قد تكون شيئا ضارا أيضا؛ ولهذا فقد ألغى كرسى الفلسفة فى الجامعات، ولم يسمح بغير تدريس المنطق وعلم النفس التجريبى وحدهما، على شرط أن يقوم بتدريس هذين العلمين أساتذة اللاهوت، ولم تدخل الفلسفة مدرجات الجامعة إلا فى عام ١٨٦٠.

وعندما اعتلى الامبراطور «إسكندر الثانى» العرش، افتتح عهد الاصلاحات العظيمة، فتطورت الفلسفة الروسية تطورا سريعا فى تلك الظروف التى امتازت بحرية أعظم، وسرعان ما وصلت إلى مستوى الفكر الأوربى الغربى، ويكفينا أن نذكر أسماء «تشتشرين» و«ديبولسكى» و«كارينسكى» و«لوباتين» و«أ. اى. فيدنسكى». وكان اسم «فلاديمير سولوفييف» اللامع بارزا فى ميدان الفلسفة الدينية، ومع ذلك فقد كانت المشكلات الدينية خلال حياته قليلة الأهمية لدى جمهرة المثقفين الروس؛ إذ كان شطر من المثقفين مشغولا إلى حد المرض بمشكلة القضاء على الأوتوقراطية، بينما انشغل الشطر الآخر انشغالا تاما بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية ومشكلة تعميم الاشتراكية. ولم يتحرر الشطر الأكبر من المثقفين الروس من هذا الاهتمام المرضى ذى الجانب الواحد إلا فى نهاية القرن التاسع عشر، ومستهل القرن العشرين. وبدأت دوائر واسعة من الجمهور تبدى اهتمامها بالدين وبالنزعة الميتافيزيقية والأخلاقية، وبعلم الجمال، وبفكرة الأمة، وبالقيم الروحية عامة.

وفى سنة ١٩٠١ أخذت تنعقد بانتظام فى بطرسبرج اجتماعات دينية ـ فلسفية يحضرها المدنيون ورجال اللاهوت على السواء. وكان يرأس هذه الاجتماعات الأسقف سرجيوس ستارجورودسكى (Stargorodsky)؛ البطريرك المقبل؛ ومن الموضوعات التى طرحت للمناقشة المسيحية فى الحياة العامة، وإمكانية «وحى

جديد » و« الجسد المقدس » (د.س. ميريزكوفسكى، وروزانوف، ومينسكى)، وكانت تعقد فى موسكو أيضا اجتماعات مماثلة تدور فيها المناقشة.

أما فى الأدب، فإن الشعراء المنحلين والرمزيين من أمثال «الكسندر بلوك» و« آندريه بيليى » و«فياتشسلاف إيفانوف » و«د.س. ميزيذكوفسكى »، و«زنيد اجيبيوس » و«ف. بريوسوف »، فإنهم لم يبتكروا قيما فنية فحسب، بل عبروا من خلالها عن أفكار دينية وفلسفية. وفى عام ١٩٠٦ انتقلت رئاسة تحرير المجلة الشهرية Russkaya Mysl إلى الاقتصادى ب.ب. ستروف P.B. Struve، وهو رجل واسع الاطلاع فى كل مجالات الثقافة، فاستطاعت المجلة تحت قيادته أن تعكس ثراء الاهتمامات الروحية للجمهور الروسى فى القرن العشرين انعكاسا تاما. وقد وجد التغيير الذى طرأ على عقلية المثقفين فى ذلك العهد متنفسا له فى مجلدين جمعت فيهما عدة مقالات هما : «مشكلات المثالية» سنة ١٩٠٣ و«المعالم» (فيهى Vehi) سنة ١٩٠٩.. ظهر الكتاب الأول عندما بلغت «حركة التحرير» أعلى ذراها، فقد كان الشعب الروسى مشغولا من قمة رأسه إلى أخمص قدميه فى الصراع ضد الأوتوقراطية التى أفضت إلى ثورة سنة ١٩٠٥ عقب كوارث الحرب الروسية اليابانية. هذا بينما كان الصراع فى القرن التاسع عشر من أجل الحرية السياسة والعدالة الاجتماعية مرتبطا بأيديولوجية النزعات المادية والوضعية والعدمية والماركسية، وكان مؤلفو الكتب التى ذكرناها آنفا يدافعون عن المثالية الأخلاقية ضد المادية والوضعية والماركسية فى الوقت الذى يسهمون فيه فى حركة التحرير. وسأذكر هنا الأشخاص الذين أسهموا فى تطور الفلسفة الروسية وهم : «ب.اى. نوفجورودتسف» فيلسوف القانون، والأميران «س.ن.، اى. ن. تروبتسكوى»، و«س.ن. بولجاكوف» و«ن.أ. برديائف» و«س.أ. آسكولدوف» (الكسييف) و«س.ل. فرانك».

وأخمدت الحكومة ثورة ١٩٠٥ بعد أن تصالحت مع الحركة الشعبية ووافقت على الحد من استبداد القيصر، وكان الدستور الذى وضعته الحكومة مرسوما فى ذكاء على يد البيروقراطية الروسية كما يقول «ف.أ. ماكلاكوف» V.A. Maklakov النائب العام الذى كان عضوا فى الحزب الديموقراطى الدستورى، ويقول «ماكلاكوف» فى كتابه : « الحكومة والمجتمع أثناء انهيار روسيا القديمة » : «كان هناك قوتان فى روسيا خلال ذلك العهد، قوة الحكومة التى تألفت تاريخيا، وتتميز بمعرفة وفيرة وخبرة طويلة ولكنها لم تعد قادرة على الحكم وحدها، وقوة الطبقة المتعلمة المليئة بالنوايا الطيبة، والتى تفهم أمورا كثيرة فهما صائبا، ولكنها لا تعرف كيف تحكم أى شىء، حتى

ولا نفسها، فليس فى الامكان إنقاذ روسيا إلا باتحاد هاتين القــوتين وتصـــالحهما، وانسجامهما فى عمل معا» (٥٨٥).

ومن سوء الطالع أن المجتمع الروسى لم يكن ذا خبرة على الاطلاق من النـــاحية السياسة، وبالتالى لم يستطع المجلسان الأولان Duma أن يتعاونا مع الحكومة، فلـــم يكن بد من حلهما. وكان أسوأ ما فى الأمر أن الأحزاب الثـــورية واصـــلت كفـــاحها العنيف ضد الحكومة. وفى عام ١٩٠٧ اغتال الارهابيون ٢٥٤٣ مـــوظفا حـــكوميا[1]، بينما أعدمت الحكومة ٧٨٢ ثوريا فى ذلك العام نفسه[2]. وهذا الافتقار نفســـه إلـــى التجربة السياسة دفع كثيرا من الناس إلى أن يتصوروا أن «الثورة قد فشلت»، ولم تنشأ عن الحد من استبداد القيصر النتائج المتوقعة. وفى عام ١٩٠٩ أصدرت جماعة من كبار المفكرين مجموعة من المقالات تحت عنوان «المعـــالم Signposts»، نـــددوا فيها بعيوب الطبقة المثقفة الروسية التى تعوق النمو الـــطبيعى للـــدولة والمجتمـــع الروسيين. وكان من بين هؤلاء المفكرين «ن.أ. برديائف» N.A. Berdyaev و«س.ن. بولجاكوف» S.N. Bulgakov ، و«جرشنسون» Gershenson (مؤرخ لـــلأدب الـــروسى) و«أ.س. إزجوئف» A.S. Izgoev (داعية) و«ب.أ. كيستياكوفسكى» B.A. Kistiako-vsky (أستاذ فى الاقتصـــاد الســـياسى) و«ب.ب. ســـتروف» P.B. Struve و«س.ل. فرانك» S.L. Frank.

ويقول برديائف فى مقاله «الحقيقة الفلسفية وصواب الطبقة المثقفـــة» إن حـــب المثقفين الروس للشعب والعمال (البروليتاريا) قد أصبح ضربا من الوثنية، بحيث لم يعد لديهم حب للحقيقة، فإذا ناقشوا فكرة ما لم يتساءلوا إن كانت حقا، بل تساءلوا عن مدى تدعيمها للنظريات الاشتراكية ومصـــالح البـــروليتاريا، والـــكفاح ضـــد الاستبداد..... إلخ. أما مقال «بولجاكوف» «البطولة والانتصـــار الـــروحى» فينـــدد بالمثقفين الروس ويشير فى الوقت نفسه إلى ما لهم من صفات حميدة.. وســـنناقش هذا المقال عندما نتعرض لتحول «بولجاكوف» من الماركسية إلى المثالية ثم إلـــى الأرثوذكسية. وقد اتهم «كيستياكوفسكى» فى مقاله : «دفاع عن العـــدالة القـــانونية» الطبقة المثقفة الروسية والشعب الروسى بالحط من دلالة القانون والنظام واســـتشهد

(١) يذكر «ماكلالوف» هذا الرقم فى كتابه «الدوما» (المجلس النيابى) الثانى (١٨) وقد استقاه من المعلومات الرسمية التى نشرها البلاشفة فى «الوثائق الحمراء». Krasny Archiv

(٢) ج. فرنادسكى، «تاريخ روسيا»، ص ١٩٤، ١٩٤٤.

بأبيات آلمازوف Almazov الفكهة عن موقف «ك. أكساكوف» ذى النزعة السلافية من جهاز الدولة وهى:

نحن نخلو بطبيعتنا من كل إحساس قانونى
ذلك الاحساس الذى تولد عن الشيطان.
والروح الروسية أعظم من أن تصب مثلها الأعلى
للحق فى ذلك القالب الضيق المحدود للعدالة القانونية
والمعيار القانونى

وتحدث «ستروف» فى مقاله «الطبقة المثقفة والثورة» عن أن المثقفين لا يملكون أى تصور عن الحكم، كما تحدث عن نزعتهم الشيوعية اللادينية، ووصف «س.ل. فرانك» فى مقاله: «أخلاق النزعة العدمية» الموقف العقلى للمثقفين الروس بأنه نزعة أخلاقية لا دينية تنكر القيم المطلقة ونفضى إلى النزعة العدمية، فقد حل الدين الذى يخدم مطالبهم الأرضية محل الدين الذى يخدم القيم المثالية، وأدى ذلك بدوره إلى الدمار والحقد، ولم يؤد إلى الروح الخلاقة. ويقول فرانك: إن المثقف الروسى «راهب مقاتل من أجل الدين العدمى الذى يسعى إلى الرفاهية الأرضية».

ولم يلبث أن ظهرت عدة مقالات فى الصحف والمجلات، وعدد كبير من مجموعات المقالات ردا على مجموعة «المعالم». ومن هذه المجموعات مجموعة بعنوان: «الطبقة المثقفة فى روسيا[3] لمؤلفين من المثقفين الأحرار الذين يميلون إلى النزعة الوضعية، ومن هؤلاء زعماء الديموقراطيين الدستوريين مثل «إى. إى. بترونكفتش» I.I. Petrunkevitch و«ب.ن. ميليوكوف» P.N. Milyukov والأستاذين «ن.أ. جريديسكول» N.A. Gredeskul و«م.م. كوفالفسكى» M.M. Kovalevsky، والاقتصادى «م. إى. توجان - بارانوفسكى» M.I. Tugan-Baranousky، وغيرهم. ويرد «جريديسكول» على ما قاله «بولجاكوف» من أن الثورة قد فشلت، وأنها لم تدعم الدولة، ولم تصلح الاقتصاد القومى، فيلاحظ بحق أن الثورة التى وصلت إلى الحد من الأوتوقراطية لا يمكن أن تؤتى ثمارها فى اليوم التالى. ويقول «مليوكوف» إن الطبقة المثقفة ككل لا يمكن أن تتهم بأنها لا دينية ومعارضة لقيام الدولة، ومحبذة للنزعة العالمية، ولكنه يعترف على أية حال بأن الطبقة المثقفة قد أصيبت بعيوب معينة نتيجة لحرمانها من المشاركة فى الحياة السياسة، ومن هذه العيوب «الافراط فى

---

(٣) سانت بطرسبرج، ١٩١٠، نشرتها زيمليا Zemlia.

الولع بالتجريدات، والراديكالية المتطرفة فى أساليب العمل، والتعصب الطائفى ضد خصومهم والصرامة الشبيهة بالتقشف فى مراقبة أخلاقهم الخاصة». (١٥٨).

وقد جمعت المقالات الخاصة بالمسائل القومية وأعيد طبعها فى مجموعة بعنوان «حول المعالم» Along the Signposts خصصت أساسا لمناقشة موقف المثقفين والشعب الروسى من اليهود.

وقد كان مؤلفو «المعالم» على حق فيما قالوه عن مثالب الطبقة المثقفة الروسية، ولكنهم أخطأوا حينما أعتقدوا أن ثورة ١٩٠٥ قد أخفقت.. إذ سرعان ما ظهر تقدم ملموس فى جميع ميادين الحياة الروسية على الرغم من أن الحكومة كانت قد أخمدت جميع الاتجاهات الثورية المتطرفة. ويتحدث «الكونت ف.ن. كوكوفتسف» V.N. Kokovtsev الذى كان وزيرا للمالية عدة أعوام، ورئيسا لمجلس الوزراء من سنة ١٩١١ إلى سنة ١٩١٤، يتحدث فى مذكراته[٤] عن «الزيادة المستمرة فى الثروة القومية من جميع نواحيها» بين سنة ١٩٠٤ و١٩١٣. ويقول: «إن نمو الصناعة كان أمرا ملحوظا، وثمة ما يدفع إلى الأمل بأن روسيا تستطيع فى أجيال قلائل أن تتفوق على الولايات المتحدة الأمريكية. ومن أهم ما قاله الكونت «كوكوفتسف» أن المجلسين النيابيين (الدوما) الثالث والرابع قد ازداد التعاون بينهما وبين الحكومة فى مجال الدفاع الوطنى مثلا، وفى مشروع فرض التعليم الأولى الاجبارى.. وهلم جرا.

وقد بينا فيما سبق أن كثيرا من ممثلى الطبقة المثقفة الموهوبين قد استطاعوا التخلص من ضيق أفقهم السالف فيما يتعلق بالمشكلات الروحية. وظهرت فى الفلسفة اتجاهات معقدة غاية التعقيد، وبدأ تأثير «سولوفييف» يتضح ويقوى حتى أدى إلى قيام مدرسة من المفكرين الدينيين كانوا فى بداية أمرهم من أتباعه، ولكنهم لم يلبثوا أن وضعوا نظرياتهم الخاصة شيئا فشيئا. وحينما كان من العسير مواصلة الدراسة فى هدوء خلال أعوام الثورة التى اجتاحت روسيا، يمم كثير من الطلبة وجوههم شطر ألمانيا، وأخذوا يعملون تحت إشراف فلاسفة يمثلون مدارس «فرايبورج» و«ماربورج» ذات النزعة المثالية المتعالية، وعند عودتهم إلى وطنهم أنشأوا القسم الروسى من المجلة الدورية «لوغوس»، بل إن بعض الماركسيين خضعوا لتأثير «ماخ» Mach و«أفيناريوس» Avenarius وبدأوا يفهمون أن النزعة المادية لا يمكن التمسك بها.

---

(٤) «من ماضى»، مجلدان، باريس سنة ١٩٣٣.

وجاءت الثورة البلشفية فحطمت هذا الازدهار الحر لحياة الروح.. ومنذ ذلك الحين أخذت الفلسفة الروسية تتطور فى اتجاهين متعارضين تعارضا حادا: فمن ناحية كان لابد لكل فيلسوف أو عالم أو مدرس يعيش فى روسيا السوفيتية أن يـؤمن بـالمادية الجدلية، ومن ناحية أخرى كان الفلاسفة الذين هاجروا أو نفوا من روسيا يضعون فى أغلب الأحيان فلسفة دينية.

الفصل الرابع عشر

الأب بافل فلورنسكى Father Pavel Florensky

وضعت مؤلفات «فلاديمير سولوفييف» الأسس لمدرسة أصيلة فى الفلسفة الدينية الروسية، وهذه المدرسة تضم عددا من المفكرين الذين يتمتعون بمواهب متباينة، ويحيطون فى أغلب الأحيان بمعرفة واسعة، ويحتل «الأب بافل فلورنسكى» مكانا ممتازا فى طليعة هؤلاء المفكرين.

ولد «بافل إلكسندروفتش فلورنسكى» عام ١٨٨٢، ودرس الرياضيات والفلسفة بجامعة موسكو ثم بأكاديمية موسكو للعلوم اللاهوتية. وعين فى عام ١٩٠٨ أستاذا لتاريخ الفلسفة بتلك الأكاديمية ذاتها. واستهوته حيات الرهبنة كما استهوته الحياة الأكاديمية، فرسم قسيسا عام ١٩١١. وعندما أغلقت الأكاديمية اللاهوتية عقب الثورة البلشفية، اتجه فلورنسكى إلى العمل فى ميدان الصناعة الفنية، وحصل على عمل فى المكتب الرئيسى لصناعة الكهرباء Glavelecro، حيث عكف على دراسة المجالات والعوازل الكهربائية dielectrics. والحق أن شخصية الأب «بافل فلورنسكى» تسترعى المرء بتعدد مواهبها. وقد نشرت «ف. فيليستنكى» V. Filistinsky مقالا عنه أثناء الاحتلال الألمانى لـ«بسكوف» Pskov فى صحيفة «الوطن» Za Rodinu تحت عنوان «ليوناردودافنشى روسى فى معسكر للاعتقال». وسأذكر بعض فقرات قلائل منها: «إننى أذكر شخصية غريبة لقسيس من موسكو يدعى بافل الكسندروفتش فلورنسكى: وهو رجل متوسط الطول يرتدى ثوب القساوسة المصنوع من الكتان الرخيص، وله وجه من ذلك النمط الأرمنى[1]. وقد يتساءل المرء متى يجد وقتا للنوم أو الراحة مع هذا المقدار من العمل الذهنى الذى يقوم به، فهو أستاذ بأكاديمية موسكو للعلوم اللاهوتية، وهو مؤلف الكتاب الذى أثير حوله جدل طويل «عمود الحقيقة وأساسها»،ومؤلف عدد وفير من المقالات الدينية الفلسفية، وهو شاعر رمزى تظهر أعماله تباعا فى مجلة «الميزان» (Vesy)، كما ظهرت أيضا فى مجلد منفصل، وهو فلكى موهوب يدافع عن التصور القائل بأن الأرض هى مركز العالم، وهو رياضى مرموق، ومؤلف كتاب «قصص خيالية عن الهندسة» وعدد آخر من الأبحاث الرياضية،

---

(١) اما انطباعى عن وجه الأب فلورنسكى فيختلف عن هذا الانطباع إذ يذكرنا وجهه بوجه «إسبنوزا» وإن يكن ذلك تذكرا غامضا.

وهو حجة فى الطبيعة، إذ ألف كتابا قيما بعنوان «نظرية العوازل الكهربائية» The doctrine of Dielectrics، وهو باحث فى تاريخ الفن، فقد كتب عدة مقالات فى هذا المجال وخاصة فى الحفر على الخشب، وهو مهندس كهربائى بارز يحتل منصبا من المناصب الرئيسية فى «لجنة تعميم الكهرباء»، ويذهب إلى المجلس الأعلى للاقتصاد القومى السوفيتى فى لباس القساوسة، وهو أستاذ تصوير المنظور فى مدرسة الفنون السوفيتية بموسكو، كما أنه موسيقار مجيد، ومن المعجبين الممتازين بباخ وبالموسيقى البوليفونية لدى «بتهوفن» ومعاصريه ملما بكل أعمالهم، وهو من الموهوبين فى اللغات إذ يتقن اللاتينية واليونانية إلى حد الكمال ومعظم اللغات الأوربية الحديثة ولغات القوقاز وإيران والهند. وفى سنة ١٩٢٧ اخترع آلة عجيبة لايتجمد فيها الزيت أطلق عليها البلاشفة اسم «ديكانايت» (أى العشرية) تمجيدا للذكرى العاشرة للثورة السوفيتية. وقد نجحت مرتين فحسب فى مقابلة الأب «بافل»، وكانت المناسبة الأولى فى سنة ١٩٢٨ أو سنة ١٩٢٩ عندما قرأ بحثا عن موضوع فنى عويص أمام جماعة من مهندسى لننجراد، وكان أحد أصدقائى قد اصطحبنى إلى هذا الاجتماع، ولم أفهم بالطبع كلمة واحدة فى هذا البحث، ولكنى تأثرت تأثرا عميقا بقدرته الخلاقة ويتمكنه التام من موضوعه، إذ كان هذا القسيس النحيل يتحدث بقوة وثقة أمام جمع حافل من الأكاديميين والأساتذة الشيوخ الذين تضلعوا فى العلوم الفنية. أجل.. لقد كان واضحا أن الأب «بافل» مدرك لتفوقه تمام الادراك، وكانت الفضيلة المسيحية الوحيدة التى تنقصة هى فضيلة التواضع، غير أن المرء لايملك إلا أن يتعاطف مع غروره غير المقصود.. أجل.. هذا هو «ليوناردودافنشى» جديد يقف أمامنا.. وكنا جميعا شاعرين بذلك. وقد ألقى البلاشفة بفلورنسكى عدة مرات فى السجن وأرسلوه إلى معسكر الاعتقال فى سولوفكى لأنهم يطالبونه بالتخلى عن رهبنته، والامتناع عن أن يكون قسيسا. غير أن الأب «بافل» ظل مخلصا للكنيسة، وفى عام ١٩٣٤ أو ١٩٣٥ فقد السوفيت صبرهم، وكافأوا الباحث والعالم الباحث والعالم العظيم بأن حكموا عليه بالسجن عشر سنوات فى معسكر للاعتقال. وفى عام ١٩٤٦ انتشرت إشاعة بلغت مسامع المهاجرين الروس مؤداها أن الأب «بافل فلورنسكى» مات فى ذلك المعسكر.

ويطيب لى أن أضيف بضع ذكريات شخصية قلائل على مقال «ف. فيليسنسكى». ففى نوفمبر عام ١٩١٣ بعث إلى الأب «بافل» بكتابه «عمود الحقيقة وأساسها» وقد ساعد هذا الكتاب على عودتى التدريجية إلى الكنيسة، وتم ذلك نهائيا عام ١٩١٨، وكنت بالطبع متلهفا أشد التلهف على مقابلة «فلورنسكى». والحق أن المقابلات غير

المتوقعة بين الناس والمصادفات البارزة أو إن شئنا الحديث عامة التقاطع فى الزمان والمكان بين سلسلة متبادلة مستقلة من الأحداث؛ ذلك التقاطع الذى يعتبره الناس شيئا عارضا، لا يتم فى الواقع بمحض المصادفة، بل إنها التقاءات ذات غرض تنشأ تحت إشراف قوة عليا تمسك بيديها القطاعات المتباعدة من الواقع، ومن ثم يدخل الأشخاص الذين بلغوا شأوا كبيرا فى الروحانية، وتقدموا بخطوات واسعة فى السبيل المؤدية إلى الخير المطلق فى اتصال روحى مع الأشخاص الآخرين دون قصد وعلى غير توقع فى الوقت المناسب الذى يمكن أن يكونوا فيه على أعظم قدر من الفائدة بالنسبة إليهم، وكأنما تقودهم قوة عليا خيرة. وهناك فى حياة فلورنسكى حادثان يوحى كل منهما أنه كان يتصرف باعتباره وسيطا للقوة الالهية.. وإليكم قصة لقائى بالأب «فلورنسكى»: كان ذلك عام ١٩١٥ على ما أعتقد.. وكنت عائدا من الجامعة إلى منزلى عندما ولجت المصعد ليحملنى إلى شقتى فى الدور الثالث. وكان هذا المصعد بدائيا إلى حد ما، إذ كان البواب يشد سلكا ليعمل المصعد، ويتركه إذا أراد للمصعد أن يقف. وفى أثناء الحرب (الحرب العالمية سنة ١٩١٤ - ١٩١٨) لم يكن إصلاح هذا السلك المستهلك ممكنا، إذ كان قد بلغ من الطول مقدارا عظيما ولم يعد فى استطاعة البواب أن يوقف المصعد أمام الباب تماما. وكان من العسير على أن أضع قدمى اليمنى على الأرض حيث يجب النزول. وشرعت أقفز للخروج عندما بدأ البواب يسحب السلك هابطا بالمصعد، وضغط سقف المصعد على كتفى اليمنى وكاد يهشمنى تماما فى لحظة واحدة، ولكننى استطعت أن أتخلص من المصعد وأن أقفز إلى الأرض. وحين ضمتنى حجرة المكتب، أخذت أدور فيها عدة دورات، وأفكر منفعلا فى نجاتى من ذلك الموت المحقق. وفى هذه اللحظة بالذات دق جرس الباب الخارجى ودخل الأب «بافل فلورنسكى» إلى الحجره وكان يمر بمدينة بطر سبرج فى طريقه إلى الجبهة حيث كان يريد أن يعمل قسيسا فى الجيش. ولم يمكث معى أكثر من نصف ساعة قضيناها فى حديث حار، واستولى فيها على انتباهى تماما، حتى لقد تذكرت فى هدوء تام بعد انصرافه الخطر الذى تعرضت له. وكان من الممكن أن يؤدى الخوف الذى عانيته إذا ظل محتبسا فى اللا شعور إلى نوع من العصاب، غير أن وصول الأب بافل أبعد هذا الخوف فى مكان أقل أهمية، وبالتالى لم يكن له تأثير علىّ.

وثمة حادثة أخرى تتصل بفلورنسكى. كانت أسرتى تقضى صيف عام ١٩٢٢ فى «تسارسكوى سيلو» فى نفس المدينة التى يقيم فيها «س لوكيانوف S.Lukyanov ، أستاذ علم الأمراض والوكيل السابق للمجمع المقدس، وكان قد كرس عددا كبيرا من

أعوام حياته لكتابة مجلد ضخم عن حياة «فلاديمير سولوفييف»، وكان يجمع المـواد من جميع الذين التقوا بسولوفييف، وقد دعانى أنا أيضا لهذا الغرض، وأخبرنى أثناء الحديث أن الجرائم التى اقترفتها الثورة البلشفية قد حطمت حبه للحياة، وذات يوم كتب رسالة إلى «فلورنسكى» استهلها بقوله إنه لم يعد يهتم بأن يعيش، ولكنه لم ينته من كتابة هذه الرسالة ولم يبعث بها أبدا. غير أنه تلقى بعد فترة وجيزة خطابا مـن «فلورنسكى» يبدؤه بألا يفقد إرادته للحياة، وكأنما علم «الأب بافل» بهذه الحالة التى وصل إليها صديقه عن طريق أعلى من طريق الحواس.

ومؤلفات «فلورنسكى» الرئيسية هى: «عمود الحقيقة وأساسها» (١٩١٣) (وهنـاك ترجمة ألمانية لهذا الكتاب)؛ و«معنى المثالية» (١٩١٥) و«مقال من خـومياكوف» (فى مجلة اللاهوت عدد يوليو وأغسطس من سنة ١٩١٦).

وكتاب «عمود الحقيقة وأساسها» قيم فى موضوعه وشكله ومظهره الخارجى، وفيـه يتكشف الكاتب عن حصافة لاتتاح لانسان عادى، فهو متمكن كل التمكن فى مجـالات الفلسفة واللاهوت وفقة اللغة والرياضيات، كما يؤيد تفلسفة بحجج يسـتعيرها مـن الطب وعلم الأمراض النفسية والفولكور وخاصة علوم اللغات، ويحلو له أن يقارن بين اشتقاق بعض الكلمات مثل «الحقيقة» و «الايمان» و «القلب» فى اللغـات المختلفـة، ويذكر مثلا أن الكلمة الروسية للحقيقة وهى istina مشتقة وفقا لما يقوله علماء اللغات من فعل الكينونة est (الكينونة)، وأن كلمة estına معناها مايكون (أو مـاهو كائـن) ويذلك تشير إلى الجانب الانطولوجى للفكرة. أما الكلمة اليونانية «أليثاى» فإنها تنبه على الجانب الذى لاينسى من الحقيقة، وكلمة veritas اللاتينية لها نفس الأساس الذى لفعل verit الروسى ومعناه «أن نعتقده» وتؤكد الكلمة العبرية القديمة emet على جانب الثقة أو الأمان. ويستشهد «فلورنسكى » فى أغلب الأحيان بـأشد العلـوم تجـريدا كالرياضيات والمنطق الرياضى، والملاحظات التى ذيل بها كتابه تستغرق حوالى مائتى صفحة، ومنها كثير من الملاحظات الشائقة القيمة، كما تضم أيضـا قـائمة كبيـرة بالمراجع.

ويريد «فلورنسكى» إقامة تصوفه على «التجربة الدينية الحية بـاعتبارها المنهـج الشرعى الوحيد لادراك العقائد». فمن الطبيعى إذن أن يتخذ كتابه شكل رسائل يبعث بها إلى صديق، ويتخلل عرض المشكلات اللاهوتية والفلسفية أحيانا أوصافا للطبيعة أو للحالات التى توحى بها الطبيعة، ومع ذلك فان هذا الكتاب رسالة تقدم بها لنيـل الدكتوراه.

وليس المظهر الخارجى للكتاب أقل من ذلك غرابة؛ فألوان الغلاف تقلد «الألـوان الأساسية لأيقونات صوفيا القديمة التى اشتهرت بها مدرسة نوفجورود» وعلى قـائمة كل رسالة أعناب رمزية vignette مأخوذة من كتاب آمبوديك المسمى «رموز وشعارات مختارة». Symbola et Emblemata selecta، والكتاب مهدى إلى «الاسم العاطر الطاهر للعذراء والأم»، والصورة الأول فى الكتاب مأخوذة من «رموز الحب الالهى، زخـارف مرتبة بعناية وفى اتسـاع» Amoris Divina Emblemata studio et aere, Othonis Vaeni concinnate وتمثل الصورة ملكين وقفا على منصة واحدة وقد نقشـت تحتهـا هـذه العبارة «إن نهاية الحب هى أن يصبح الاثنان شـيئا واحـدا»، Finis amoris ut duo unum fiant، وهذا الرمز يعبر عن الفكرة الرئيسية فى ميتافيزيقا «فلورنسكى» وأعنـى بها اعتقاده أن جميع الشخصيات المخلوقة التى تؤلف جزءا من العـالم متعـايشة جوهريا الواحدة مع الأخرى (متجوهرة) مشاركة فى الجوهر consubstantial. ويـربط «فلورنسكى» بطريقة بارعة بين المشكلة الأولى فى الفلسفة، وهى مشـكلة الحقيقـة والكشف عنها ـ أى مشكلة المعرفة ـ بالعقيدة الثلاثية وفكرة المشاركة فى الجـوهر «التجوهر» consubstantiality. ويقول: إن الحقيقة هى الواقع المطلق والكل الذى يعلو على العقل، والذى لامكان فيه لقانون الهوية العقلى القائل بأن أ هـى أ، إذ يعتقـد «فلورنسكى» أن صيغة قانون الهوية رمز على ثبات أشبه بـالموت، وعلـى انعـزال استاتيكى. أما الحقيقة بوصفها كلا حيا، فلابد أن تتضمن الانتقال مـن «أ» إلـى ماليس بـ«أ»، والآخر فى الحقيقة هو فى الوقت نفسه ماليس «بالآخر» من وجهة نـظر الأبدية sub specie aeternitatis. «أ» هى «أ» لأنها تجد من حيث كونهـا لا «أ» إلـى الأبدـفى هذه اللا «أ» توكيدها بأنها «أ». فهل نعثر على مثل هذه الحقيقة باعتبارها واقعا حيا لا باعتبارها صيغة مجردة؟ ويجيب «فلورنسكى» على ذلك بالايجاب.. فهى لدينا فى التجربة الدينية التى تشهد بأن الله واحد فى ماهيته ولكنه ثلاثى الشخصية. وفى هذه التجربة نتعلم أن «الحب» هو أساس الحقيقة والواقع الحى، لأن الحب يعنى أن كيانا ماينتقل من حالة الانفصال المنعزل الذى توجد فيه «أ» إلى الآخر، وما ليس بـ«أ» فيقيم تجوهرا معه وبالتالى يجد نفسة باعتباره «أ» فى هذا الآخر. وليس مـن الممكن اكتشاف هذا التركيب للوجود والحقيقة إلا إذا كانت المعرفة مـوجهة إلـى الواقع الحى باعتباره كذلك، وانتقاله من الواحد إلى «الآخر». وما يدخل فى الـوعى ليس نسخة ذاتية من الموضوع أو بناء الادراك كما يعتقد «كانت»، بـل المـوضوع الفعلى الموجود فى العالم الخارجى، وبعبارة أخرى يعتقد «فلـورنسكى» أن الادراك الحسى للأشياء «حدس» بالمعنى الذى وضعه «لوسكى» لهـذه الـكلمة: أى التـأمل

المباشر للواقع الحى كما هو فى ذاته[٢].

ويصف «فلورنسكى» الاختلاف بين الحدسية اللاعقلية والحدسية الروسية التى تضع قيمة عظيمة على الجانب العقلى المنظم للعالم فيقول: إن الحقيقة لا تدرك عن طريق حدس «أعمى» موجه إلى حقائق تجريبية لا رابط بينها، كما لا تدرك عن العقل النظرى discursive reason الذى يحاول بناء الكل من الأجزاء بإضافة عنصر إلى آخر. والحقيقة لا تستطيع أن تدخل إلى الوعى إلا عن طريق الحدس العقلى الذى يجمع بين التنوع النظرى إلى ما لا نهاية ad infinitum وبين التكامل الحدسى إلى حدّ الوحدة. «فإذا كانت الحقيقة موجودة، فلابد أن تكون العقلية الواقعية والواقع العقلى أو اللامتناهى مدركا على أنه الوحدة المتكاملة» والحدس العقلى يهبط من أعلى إلى أسفل، من الكل إلى التعدد اللامتناهى للأجزاء الفرعية، بيد أن هذه الحقيقة الفريدة ليست ممكنة «إلا هناك .. عند الله» بينما لا يوجد هنا على الأرض غير عدد من الحقائق أو شذرات الحقيقة.» وإنقسام معرفتنا إلى جزئيات ليس شيئا فى حدّ ذاته، أما أسوأ ما فيه فهو أن الحقيقة الآلهية المتكاملة التى تعلو على قانون التناقض توفق بين أ و «لاأ»، فإذا تحطمت نتج عنها عدد من الحقائق التى يناقض بعضها البعض الآخر والتى تتضاد حتما، فهناك مثلا متضادات كثيرة قطعية كالأحدية الآلهية والثالوث، الجبرية وحرية الارادة ... إلخ. «ولا تتصالح هذه المتناقضات فى العقل إلاّ فى لحظات الوحى، دون أن يكون ذلك بطريقة عقلية بل طريقة فوق عقلية» (١٥٩).

ويستخدم الأب «باقل» فى بحثه عن العلاقة بين الشخصيات المخلوقة فكرة التجوهر حتى يوضح طبيعة الحب.

والانتصار على قانون الهوية، والانتقال الخلاق من إكتفاء الانسان بذاته إلى مملكة الآخر، والاكتشاف الحقيقى للذات فى الآخر.. هذا كله حقيقة أساسية تعبر عنها عقيدة التجوهر (homoousia). وينبغى أن نهتدى بهذه العقيدة فى نظرنا إلى العلاقة القائمة بين الأشخاص الثلاثة فى الثالوث المقدس، وفى العلاقات القائمة بين الكائنات الأرضية من حيث هى أفراد يسعون إلى تحقيق المثل الأعلى المسيحى فى الحب المتبادل. «إن غاية الحب هى أن يصبح الاثنان شيئا واحدا، هذه الفلسفة التى تنظر إلى الشخصية وإلى عملها الخلاق من وجهة نظر التجوهر فلسفة روحية

(٢) يذكر «فلورنسكى» فى تذييل لصفحة ٤٦٦ عددا من المفكرين الروس الذين ينظرون إلى المعجزة بوصفها فعلا للتوحيد الداخلى بين العارف والمعروف.

مسيحية، أما الفلسفة المضادة لها وهى الفلسفة العقلية فإنها تقبل التشابه النـوعى generic likeness فحسب، ولا تقبل الهوية العددية «إنها فلسفة الأشـياء ... فلسـفة الثبات المجرد من الحياة».

والحب الذى يؤدى إلى إقامة الهوية بين كائنين ليس بالطبع عملية ذاتية عقليـة، ولكنه «فعل جوهرى ينتقل من الذات إلى الموضوع وله أساس فى الموضوع» بحيـث يحول الكائنين العاشقين تحولا أنطولوجيا. وهذا يصدق أيضا على الصداقة الـكاملة التى تؤدى إلى التوحيد الكامل بين كائنين فتجعل منهما ماهية روحية جديدة قادرة على معرفة أسرار مملكة الله، وإلى الاتيان بالمعجزات. ويقول السيد المسيح نفسـه «إذا إتفق إثنان منكم على الأرض.. فإن ما يطلبانه سوف يفعله لهما الآب الـذى فى السماوات» فلماذا يتم ذلك؟ لأنه لا يمكن أن يتفق إثنان إتفاقا مطلقا إلا إذا أذعنـا لارادة الله «ومثل هذا الاتفاق بينهما عبارة عن صعود مشترك إلى المجال الـروحى المفعم بالأسرار الذى يعيش فيه المسيح، والمشاركة فى قدرته المعجـزة، ويحيلهمـا الاتفاق إلى كيان روحى جديد ويصنع منهما جزئيا فى جسد المسيح، وتجسيدا حيـا للكنيسة» ومثل هذه الصداقة المطلقة هى «تأمل للذات من خلال الصديق فى الله»

وكل حب حقيقى - لا الصداقة بين الأفراد فحسب - محـال دون المشـاركة فى القوة الآلهية: ونحن عندما نحب، نحب فى الله ومن خـلاله مـا دام الحـب يقتضى بالضرورة أن نتجاوز حدود ذاتيتنا، وأن ندخل مملكة جديدة من الوجود تحمل طـابع الجمال. والواقع أن الحب الحقيقى يخلق واقعا تتحقق فيه ثلاث قيم مـطلقة، ففـى الحب يلج الله ذات المحب، وثمة معرفة الله بوصفه حقيقة مطلقة هى الحب، وبالنسبة للآخر «للأنت» فإن الحب هو «الخير»، أما من حيث أن شخصا ثالثا يتـأمله تـأملا موضوعيا، فإن حب الآخر هو «الجمال». والحق والخير والجمـال - هـذا الثـالوث الميتافيزيقى - ليس ثلاثة مبادىء متباينة، ولكنه شى واحد. إنه الحيـاة الـروحية نفسها منظور إليها من وجهات ثلاث. «ويقيم «فلورنسكى» حجته - فى الحديث عـن جمال العالم الذى ينكشف للانسان المتحرر من عزلته الذاتية عن طريق الحب - على أعمال كبار المتصوفة من أمثال «مكاريوس» العظيم، و«إسحاق السورى» وغيـرهما، كما يقيمها أيضا على شهادة الحجاج وعلى الأدب البديع «يتكشف الجانب المقـدس الأبدى من كل كائن للرواية الداخلية للشخص الذى يسعى إلى القداسة»، ومثل هذا الشخص يحيط بالخلق جميعا «فى جماله الأولى الظافر» ويتحول شعوره بالطبيعة إلى شعور أشد حدة: ويقول أحد الحجاج. «بدا أمامى كل ما يحيط بـى بـاعثا علـى

الذهول: الأشجار والعشب والطيور والأرض والضياء والهواء. كان يبدو أن الأشياء جميعا تخبرنى بأنها توجد من أجل الانسان، وأنها شهادة على حب الله للانسان. كان كل شيء يصلى ويعلن مجد الله» ويعتقد فلورنسكى أن الزهد لا ينتج شخصية خيرة بل جميلة. والسمة الفريدة التى يتّسم بها القديسون ليست طيبة قلوبهم التى يشترك معهم فيها الشهوانيون الآثمون من البشر، وإنما هى الجمال الروحى، الجمال الباهر لشخصياتهم الوضاءة التى تشع نورا. وهى صفة لا يبلغها الانسان الشهوانى الذى يشده جسده إلى الأرض».

وتصاحب الجمال الروحى قداسة الجسد.. وهى وضاءة تغمر الجسد بالنور. ويهتم «فلورنسكى» إهتماما شديدا بالقصص التى تدور حول النور الذى يشع من أجساد القديسين، والعذوبة والدفء والعبير والانسجام الموسيقى والنور الباهر هى قبل كل شيء ــ العلامات المميزة للجسد الذى شاعت فيه روح القدس.

والواقع الكونى بإعتباره كلا تلتحم أجزاؤه بعضها إلى البعض الآخر بحب الله، وينيره جمال الروح القدس هو «صوفيا» ــ وهذا أصعب موضوعات النظر اللاهوتى. ويعتبرها فلورنسكى «الأقنوم الرابع» الذى يتمتع بجوانب متعددة، ومن ثم فإن المتصوفة ورجال اللاهوت يفسرونه تفسيرات متباينة، ويتحدث «فلورنسكى» عن صوفيا بإعتبارها الأساس العظيم للعالم المخلوق فى كليته ووحدته، وعلى «أنها الجوهر الأصلى للمخلوقات، وحب الله الخلاق لهذه المخلوقات فهى بالنسبة للعالم المخلوق ملاكه الحارس وشخصيته المثالية» وإذا نظرنا إلى «صوفيا» من وجهات النظر الثلاث مع الاشارة إلى الأقانيم الآلهية الثلاثة فإنها تكون:

١ – الجوهر المثالى للعالم المخلوق.

٢ – علة العالم المخلوق، أى حقيقته أو معناه.

٣ – روحية العالم المخلوق وقداسته وصفاؤه وطهارته أى جماله. أما بالنسبة لتركيب العالم، فإن لصوفيا عددا من الجوانب الأخرى، فهى باعتبارها بداية الخلق المفتدى ومركزه، تكون جسد السيد المسيح، أى جوهر العالم المخلوق كما يتصوره اللوغوس الآلهى. «والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الانسان أن يتلقى الحرية والتطهير من الروح القدس هى المشاركة فى جسد المسيح. وبهذا المعنى تكون صوفيا هى الكنيسة فى جانبها الآلهى أولا، ثم فى جانبها الأرضى، من حيث أن الكنيسة تضم جميع الأشخاص الذين بدءوا فعلا فى بعثها من جديد regeneration. ولما كان البعث الذى يقوم به الروح القدس معناه النقاء والفضيلة المتواضعة، فإن

صوفيا معناها البكارة Virginity وتجسيد البكارة ـ أى العذراء بمعناها الصحيح الذى لا معنى غيره ـ هى مارى العذراء المباركة التى تملؤها النعمة الآلهية وعطايا الروح القدس». ويرتب «فلورنسكى» جوانب «صوفيا» فى نظام تصاعدى فيقول: «إذا كانت صوفيا هى الخليقة كلها، فإن روح الخليقة ووعيها ـ أى الانسانية ـ هما صوفيا فى المكان الأول. وإذا كانت «صوفيا» هى الانسانية بإعتبارها كلا، فإن روح الانسانية ووعيها ـ أى الكنيسة ـ هما «صوفيا» على وجه الخصوص. وإذا كانت «صوفيا» هى كنيسة القديسين، فإن روح تلك الكنيسة ووعيها هما أم الله المدافع عن المخلوقات، الشفيع لها أمام كلمة الله. وما يقال عن تعدد جوانب «صوفيا» ينطبق أيضا على أم الاله؛ ولهذ السبب توجد أيقونات مبجلة تبجيلا عظيما وخارقة للسيدة العذراء. وهى تحمل أسماء كثيرة ذات مغزى «مثل الفرح المباغت» و«ذوب الفؤاد» و«فرح المحزونين» و«البحث عن الضائعين» و«المبادرة إلى الاصغاء» و«الجدار الصامد». وكل أيقونة «مشروعة موحاة لأم الله، أى كل أيقونة مرسومة بالمعجزات مصدقة من لدن العذراء الأم نفسها ـ هى إنعكاس لجانب من جوانبها، بقعة من النور على الأرض صادرة عن شعاع من أشعتها، وواحد من أسمائها الحسنى، ومن ثم كان هناك عدد كبير من الأيقونات الموحاة، والرغبة فى تقديس أيقونات متباينة، وتعبر أسماء بعضها تعبيرا جزئيا عن ما هيتها الروحية». هذا هو التفسير العميق الذى يعطيه «الأب بافل» للرغبة فى تقديس أيقونات مختلفة مما يبدو أشبه بالوثنية فى نظر الأشخاص الذين لم يمروا بالتجربة الدينية للأرثوذكسية.

ولقد تكشفت فى فلسفة «فلاديمير سولوفييف» القدرة المميزة التى إتسم بها الفلاسفة الروس على إدراك المبادىء المثالية العينية الكامنة وراء هذا العالم.

بيد أن «سولوفييف» ترك جوانب هامة عديدة فى نظرية الوجود المثالى العينى دون اكتشاف، واستطاع «فلورنسكى» أن يضيف إضافات قيمة إلى مذهب «سولوفييف» ففى كتابه «معنى المثالية» (١٩١٥) يتساءل: ما معنى «رؤية المثال» عند «أفلاطون»؟ ويجيب على ذلك مستشهدا بأفلاطون حين يقول فى محاورته «فيليبوس» Philebus: **إن معنى ذلك هو رؤية المتعدد واحدا، والواحد متعددا** «أو بعبارة أخرى رؤية اتحاد اللا متناهى بما هو محدد». (٤٩) ويقول المدرسيون: إن الواحد unum فى المثال يتجه نحو الآخر alia. والواحد فى مقابل الآخر unum versus alia هو الكلى universal وفقا لمصطلحهم، أى الفردى والعام فى وقت واحد (١١).

وأكثر مظاهر الفكرة وضوحا هو الكائن الحى ذو الوحدة المتعددة الجوانب (٣١).

وعندما يحاول الفنان إعادة خلقها فى ماهيتها المثـالية مسـتعينا بـالألوان إن كان مصورا ، وبالرخام أو البرونز إن كان نحاتا، فإنه لا ينتج وضعا مؤقتا كمـا تفعـل الصورة الفوتوغرافية التى تعطينا نسخة ميتة غير طبيعية، وإن تـكن دقيقـة تمـام الدقة.. إن الفنان يخلق شيئا هو عكس الصورة الفوتوغرافية، إذ يمزج فى كل واحـد ما ينتمى إلى مراحل مختلفة ومع ذلك يؤلف وحدة. ويشير «فلورنسكى» إلى «بـرودر كريستيانسين» Broder Christiansen الذى يقول فى كتابه «فلسفة الفن»: إن صور كبار الرسامين الهولنديين والألمان والايطاليين تحتوى على توليف من التعبيرات المختلفة التى امتزجت امتزاجا منسجما فى وحدة واحدة فخطوط الفم تظهر الانفعـال وتـوتر الارادة «والعينان تعبران عن» هدوء العقل الأخير. (٣٨) ويقـول «رودان» المثـال الشهير فى أحاديثه عن الفن هذا الكلام نفسه عن التماثيل التى تتنفس الحقيقة، إنها تركيب لحركات مختلفة فى الزمن (٣٢). ويقول «فلورنسكى»: «إننا حين نتأمل مثـل هذا العمل، يكون لدينا إدراك تركيبى، أى شىء أشبه بإدراك جسم ذى ثلاثة أبعـاد من مكان رباعى الأبعاد، وتكون رؤيته ممكنة من الداخل والخارج معا فى تأمل رباعى الأبعاد. ويحاول «بيكاسو» فى رسومه فى لوحة الطبيعة الجامدة مثلا أن يصـور آلـة كمان من وجهات نظر مختلفة، ومن جميع جوانبها، وذلك لكى يحيط بحيـاة الـكمان الداخلية وإيقاعها وديناميكيتها بصورة أكثر تشكيلية» (٤٥).

والرؤية التركيبية الضرورية لرؤية شىء بسيط كالوجه الانسانى مثلا علـى أنـه كل... هذه الرؤية تنمو لدينا نموا ناقصا. وهى أقل من ذلك تطورا بالنسبة لحقـائق ذات مستوى أعلى كالشعب والأمة البسرية. ففكرة الانسان مثلا بالنسبة لعقلنـا ذى الأبعاد الثلاثة مجرد فكرة عامة، وطبقة من الطبقات، ولا ترى عيننـا ذات الأبعـاد الثلاثة غير نموذج مفكك من هذه الطبقة، ومع ذلك فإن الانسان باعتباره فكرة هو كل حى. وما الأفراد غير أعضاء فى هذا اىكل. إنه «إنسان الملكوت الأعلى» كما يمثلـه الوعى الدينى عند المتصوفة، إنه «جسد المسيح» كما يضعه سـويدنبورج فى بحثـه تحت عنوان «عن الملكوت الأعلى وعالم الأرواح، والجحيم» (٥٢).

وتحاول كثير من الأديان ـ كما يعتقد ذلك فلورنسكى ـ التعبير عن هذه الأنواع المختلفة من الكل المثالى بالرموز، فشجرة الحياة الصـوفية der heilige Baum, der Lebensbaum, L'Arbre du monde) تركيب من النباتات المبجلة فى البلاد، إنها صورة الحياة فى مظهرها الكلى، أو بعبارة أخرى إنها «فـكرة الحيـاة» (٥٦ والصـفحات التالية)، هى السورة الحيوية élan vital قبل أن تنقسم إلـى العينـات الفـردية أو

الأنواع. ويرى «فلورنسكى» هذا الرأى نفسه بالنسبة للحيوانات المركبة مثـل أبـى الهول المصرى، والكيروبى الآشورى (وهذه عبارة عن أسـود أو ثيـران مجنحـة) والكروبيم اليهود (وهم عبارة عن مخلوقات ذات أجنحة لها وجه إنسانى تقود عـربة (يهواه) التى هى عرشه فى الوقت نفسه، وترمز إلـى الأرواح السـماوية). ويعتقـد حاخامات اليهود أن هؤلاء الكيروبيم «الذين يحملون عرش مجد الرب فى رؤية النبى «حزقيال» والمرسومين على قوس العهد القديم، وكذلك على ستار المعبد، يجسمون فى ذاتهم كل حياة مخلوقة، فهم يمثلون عقل الانسان، وقوة الثور، وشجاعة الأسد، وتطلع النسر إلى السماء (٥٨). وشبيه بهذه الطبيعة أيضا ذلك الكائن الرباعى tetramor-phon (وهو الملاك ذو الأجنحة الست الذى يجمع هذه الجوانب الأربعة نفسها مـن الحياة المخلوقة) الذى نجده فى علم الأيقونات المسيحى.

والفكرة «فى الأمثلة السابقة مجسدة فى الظاهرة أو باطنة فيها، غير أن «أفلاطون» يتحدث عن أفكار عالية على الظاهرة. وعندما يتعرض «فلورنسكى» لهذا التمييز فإنه يقضى عليه بقوله إنه التعالى والمحايثة نسبيان، كما أن كلا منهما يعتمد على الآخر (٨٥): «إذ أنهما جانبان لفكرة واحدة، والفكرة فى جانبها المتعالى هى حقيقة سماوية تشكل حقيقة أرضية» (٩٤) وكثير من المذاهب الدينية والفلسفية تقبل مثـل هـذه المبادىء التى تقوم على «أفكار شخصية» لا على قوى شخصية تحـدد مـن عـل وجودنا الأرضى. وإلى هذا تنتسب مثلا العقيدة الهندوكية المسـماة بـاسم «جـاند هارڤاس» أو«جاند هاباس» Gandharvas or Gandhabbas والتى تشبه شبها قويا نظرية «ليبنتس» عن الجزء المركزى فى الجسم الذى يبقى بعد الموت» (٩٢) وهذا يعنيه هو معنى Feruera أو Fravoshi فى مذهب الفارسية* Parsism.. أو جنيـات الأشـخاص والأماكن والحوادث عند الرومان القدماء، كما هى الحال بالنسبة للوغوس المخصـب spermatic فى الفلسفة الاغريقية القديمة وخاصة كما يتصورها «بلـوتارك». وفى هـذا الجانب العالى على ما هو أرضى، لا تكون الأفكار عبارة عن قـواعد مجـردة، بـل «امتلاء عينى من الكمال والواقع الأسمى» (٧٣) ويتبدى كمال هذا الواقع الأسـمى أوضح ما يتبدى فى المجال الذى ينتمى إليه بوصفه وجودا حيا عينيا.

وفى القطب المقابل للقداسة والجمال والاطمئنان السعيد للواقع الكامل فى الله يوجد مجال الخطيئة، حيث تبقى الذاتية المحصورة فى هوية أ = أ وبمعزل عن العلاقة مـع «الآخر»، أى مع الله والخليقة جمعاء ـ تبقى هذه الذاتية فى الظلام («النور هو مظهر

* طائفة من طوائف الديانة الزرادشتية والكلمة مشتقة من «فرس».

الواقع والظلام هو احتجاب الواحد بالنسبة للآخر») وبدلا من أن تملك تمام الـوجود تجد نفسها فى حالة من التفكك تكاد تصل إلـى العـدم الميتـافيزيقى. ويصـف «فلورنسكى» هذه الحالة مستعينا بتجربته الشخصية فيقول: «عانيت هذه الحـالة فى أحد الأحلام معاناة واضحة وضوحا غير عادى، وكان هذا الحلم يخلو من الصور، إذ كان مجرد تجارب داخلية خالصة، وكانت ظلمة كثيفة لا ينفذ منها شعاع من ضـوء تحيط بى، وثمة قوة تدفعنى إلى حافة الهاوية، وأحسست أن هذه هى حدود وجـود الله، وأن وراء هذه الحدود لا يوجد غير العـدم المـطلق، وأردت أن أصرخ، فلـم أستطع، وكنت أعلم أننى سأقذف إلى الظلام الخارجى بعد لحظة أخرى، وبدأ الظلام يملأ وجودى كله، وكدت أفقد الوعى بنفسى، وعلمت أن هذا هو الاعدام الميتافيزيقى المطلق، وصرخت من فرط يأسى بصوت لا يشبه صوتى فى شىء، وقلت: «إننى أهتف بك من قرارة نفسى فاستمع يا إلهى إلى صلاتى! «وسـكبت روحـى كلهـا فى هـذه الكلمات، فأمسكت بى أيد قوية بينما كنت أغوص إلى الأعماق، وقذفت بى بعيدا عن الهوّة، وكانت الصدمة مباغتة عنيفة، وفجأة ألقيـت نفسى فى مـكانى المعتـاد، وفى حجرتى الخاصة، وكأنما انتقلت من العدم الصوفى إلى وجودى اليومى العادى، وعلى حين غرّة أحسست أننى ماثل أمام الله، فاستيقظت وأنا أتصبب عرقا باردا».

ويؤدى استغراق الانسان استغراقا أنانيا فى ذاتيته، لا إلى تكامل أعظم للشخصية ــ وهنا تكمن المفارقة ــ بل إلى انحلال هذه الشخصية. ويقول فلـورنسكى: «إنـه بدون الحب ــ والمقصود بالحب هنا هو حب الله فى المقام الأول ــ تتحطم الشخصية إلى عديد من اللحظات والعناصر النفسية المتفككة، بينما يعمل حب الله على تماسك الشخصية» وحين يغيب الحب، تضيع رؤية الوحدة العضوية والجوهرية للذات، ويكف الجهاز العضوى والعقلى عن أن يكون أداة أو عضوا متكاملا منسجما للشـخصية، ويصبح مجرد خليط عشوائى من التصرفات الآلية التى لا يتلاءم أحدها مع الآخـر. وقصارى القول: يصير كل ما فى داخل نفسى وخارجها حرا إلا نفسى ذاتها ، وإذا أصر علم النفس الحديث على أنه لا يعرف شيئا عن الروح باعتبارها جوهرا، فـإن هـذا الاصرار إنعكاس سىء على الحالة الأخـلاقية لعلمـاء النفس أنفســهم، ومعـظمهم «أشخاص ضائعون». والواقع «أننى فى مثل هذه الحالات لا أفعل الأشـياء، وإنمـا الأشياء هى التى تفعل فى «إننى» «لا أعيش وإنما الأشياء هى التى تحدث لى».

وتؤدى درجة أخرى من الاستغراق فى الذات إلى حالات عصابية معينـة، وإلـى تجارب نعانى فيها الظلام والانعزال والبعد عن الواقع. وكان «نيقولاى إنجـرافوفتش

أوسيبوف» Nicolay Evgrafovitch Osipov العالم النفسانى فى موسكو (الذى مات فى براغ سنة ١٩٣٤ بعد هجرته إليها) يحب أن يشير فى محاضراته إلى محاولات التى يقوم بها الأدب النفسى لارجاع الأمراض العقلية جميعا إلى عيوب أخلاقية فى المريض. ويؤيد «فلورنسكى» هذا الرأى تأييدا حارا.

وقد يفضى «تفكك الشخصية إلى أبعد من الأمراض النفسية، فيصل إلى الحد الذى وصفه الأدب الصوفى بأنه موت ثان، والموت الأول هو انفصال الروح عن الجسد، أما الموت الثانى كما يراه «فلورنسكى» فهو انفصال الروح عن النفس، وانفصال الذاتية التى أصبحت شيطانية عن الانسان نفسه، أى عن صورة الله الأصلية الجوهرية. فإذا حرمت الذاتية من أساسها الجوهرى، فقدت بالتالى قوتها الخلاقة، وتحدد مصيرها بفكرة ثابته عن خطيئتها، وعن عذاب الحقيقة المحرق: «إن السعادة الأبدية للذات، والعذاب الأبدى للذاتية هما المتضادان اللذان لا ينفصلان للعهد الثالث والأخير، فلو سألتنى عندئذ هل هناك عذابات أبدية؟ «لأجبتك نعم» ولكنك لو سألتنى «هل سيكون هناك إحياء أبدى وسعادة أبدية؟ لأجبتك أيضا «بنعم» فهناك الواحد ـ والآخر.. الموضوع ونقيض الموضوع.

إن الذاتية الخاطئة تعدم إعداما جزئيا بطريقة شافية صحية عن طريق التوبة الذى يفصل فيه الماضى الآثم بعد أن دمغه التائب دمغا لا رجعة فيه ـ يفصل عن الروح ويطرد منها، ويكف عن التأثير على سلوك الانسان فى المستقبل، وذلك كله بفضل قوة العناية الآلهية.

وقد نشر الأب بافل «مقالا عن كتاب زافتنفتش» «أ. س خومياكوف» فى المجلة اللاهوتية Bogoslovsky Vestnik عدد يوليو أغسطس سنة ١٩١٦، وفى هذا المقال انتقد لاهوث خومياكوف، ورفض نظريه فى السوبورنوست sobornost (togetherness) **باعتبارها مبدأ هيئة الكنيسة، وفسر الأب «فلورنسكى» الحب الذى أدخله خومياكوف** فى تعريفة للسوبورنوست بأنه نوع من الغيرية altriusm، وقال: إن وحدة الكنيسة وفقا لخومياكوف ـ تقوم إذن على أساس من قوى الأشخاص البارزين» (٥٣٩). والواقع أن «سوبورنوست» خومياكوف هو اتحاد حرّ لأعضاء الكنيسة قائم على الحب الاجماعى للمسيح وللحق الآلهى». وهذا النوع من الحب يؤيده بالطبع فضل المسيح والروح القدس الذى يهدى الكنيسة. وقد انتقد «برديائف» مقال فلورنسكى انتقادا حارا فى مقال بعنوان «خومياكوف والقسيس ب.أ. فلورنسكى»[٣] ويقول «برديائف»: إن

(٣) رسكايا ميسل، فبراير سنة ١٩١٧.

فلورنسكى يعدّ «خومياكوف» من أنصار الفلسفة «الباطنية» المحايثة ذات الطابع الألمانى المشوب بميول بروتستانتية. ويعتقد «فلورنسكى» أن خومياكوف «قد رفض سلطة الكنيسة» و«مبدأ الخوف والسلطة والطابع المقيد للهيئات الكهنوتية، وأخذ يدعو إلى «التوكيد الذاتى الحر للانسان، وكان يضع وجود الانسان الداخلى الذى يعبر عن نفسه فى الحب فى القيمة العليا لديه أما «فلورنسكى» فيرى «أن ماهية الأرثوذكسية هى النزعة الأنطولوجية ontologism، وحبول الواقع الصادر عن الله، الذى يعطيه الله ولا يخلقه الانسان ـ والتواضع وعرفان الجميل».

ويقول برديائف: «لقد طرحنا الآن «فلاديمير سولوفييف» جانبا والآن جاء دور «خومياكوف» ـ ذلك أن كليهما كما هى الحال بالنسبة لدوستويفسكى فى أسطورة المفتش الكبير ـ يعتبر المسيحية دينا للحب والحرية، ولكنها عند «فلورنسكى» دينا للطاعة لا للحب» وفى فلسفته للتاريخ يفسر «خومياكوف» العملية التاريخية باعتبارها صراعا بين روح «الايرانيين» الحرة الخلاقة، وبين النزعة المادية عند الكوشيين الذين ينكرون الحرية. وشك فلورنسكى فى أن فلسفة «خومياكوف» الايرانية تتجه نحو «الباطنية». وهنا يذكر «برديائف» أن «خومياكوف» جمع الأرثوذكسية التقليدية مع التطلعات الروحية المثالية، بينما استبدل فلورنسكى أرثوذكسية كل يوم الحية بعبادة الواقعة المقررة. إنه «يريد أن يكون أرثوذكسيا أكثر من الأرثوذكسية نفسها» لأنه كان دخيلا عليها. وقد اتهمه «برديائف» بالانحلال و «بالشراهة الجمالية الصوفية».

لقد كان من الممكن أن يتوقع المرء أفكارا مثمرة أصيلة من «فلورنسكى» لو أنه لم يعش فى روسيا السوفيتية، وإنما عاش فى بلد يتمتع بحرية الفكر والصحافة. وثمة مثل طيب على تجاهل الفكر المسيحى نجده فى الطبعة السوفيتية (الطبعة السابقة) من موسوعة جرانات Granat Encyclopaedia فنحن نقرأ أن القانون الرئيسى للعالم فى نظر «فلورنسكى» هو مبدأ الديناميكية الحرارية، وقانون الأنتحاء entropy أو (الفوضى). والعالم يواجه قانون الـ ectropy (اللوغوس) «والحضارة معناها الصراع ضد الموت، والحضارة (culture المشتقة من كلمة عبادة cult) هى نظام من الوسائل مترابط ترابطا عضويا لتحقيق قيمة معينة والكشف عنها. وهذه القيمة ينظر إليها على أنها مطلقة، ومن ثم فإنها موضوع للايمان. والايمان يحدد نوع العبادة، والعبادة تحدد تصوّرا للعالم تصدر عنه بالتالى الحضارة. والكون الذى تحدده القوانين معناه قيام ارتباط وظيفى مصور على أنه عدم استمرار (تقطع) discontinuity وتميز بالنسبة للواقع نفسه. هذا الانقطاع والانفصال فى العالم يؤديان إلى التأكيد الفيثاغورى للعدد باعتباره شكلا، وإلى محاولة لتفسير المثل الأفلاطونية على أنها «أنماط». والحق أن

فلسفة فلورنسكى المسيحية معروضة بصورة تضفى عليها مظهر النزعة الطبيعية اللا أدرية agnostic naturalism.

ونتساءل: ماهى الاضافات القيمة التى أضافها الأب «بافل فلورنسكى» إلى التصور المسيحى للعالم؟ إن ميزته الرئيسية هى أنه استخدم عن قصد فكرة معية الجواهر (أو التجوهر)، لا فى اللاهوت الثلاثى فحسب بل فى الميتافيزيقا أيضا، وأعنى بذلك نظريته فى تركيب الشخصيات المخلوقة. وهو يقسم جميع المذاهب الفلسفية قسمين من حيث اعترافها بانتجوهر أو بمجرد التماثل. فالفلسفة التى تدرك التشابه النوعى ولا تدرك الهوية العددية فلسفة عقلية «فلسفة تصورات وفلسفة فى فهم الأشياء والثبات الذى يخلو من الحياة. أما الفلسفة التى تدرك التجوهر فهى فلسفة الأفكار والعقل، فلسفة الشخصية والعمل الخلاق.»

والحق أن هناك اختلافا عميقا بين هذين النمطين من الفلسفة، ففلسفة التماثل البحت تنظر إلى العالم على أنه مؤلف من كائنات، وجود الواحد منها خارجى بالنسبة للآخر، ومن ثم فإنها لا يمكن أن ترتبط فيما بينها إلا بعلاقات خارجية فحسب. وتؤكد فلسفة معية الجواهر ـ على العكس من ذلك ـ أن جميع الكائنات ملتحمة التحاما وثيقا بعضها بالبعض من الداخل ومن الناحية الأنطولوجية. ووجهة النظر هذه تجعل من الممكن لأول مرة تقديم حلّ مرض لكثير من المشكلات مثل فهم طبيعة الحقيقة وتفسير العالم على أنه كل عضوى، وإقامة وجود القيم المطلقة وهلم جرا. وليس من شك أن فلسفة معية الجواهر كانت موجودة قبل المسيحية، كما أنها وجدت فيما بعد خارج المسيحية، ومبدأ معية الجواهر كامن فى أساس تعاليم «أفلاطون» و «أرسطو» و «أفلوطين» وفلسفة آباء الكنيسة وكثير من المذاهب الفكرية فى العصر الوسيط، ونجدها فى القرن التاسع عشر عند «فشته» «وشلنج» و «هيجل»، وفى روسيا فى فلسفة «فلاديمير سولوفييف» وأتباعه. وميزة «فلورنسكى» هى أنه أدخل عن وعى هذا المبدأ فى ميتافيزيقا الوجود المخلوق، وبذلك أقام الأساس لاستخدامها الواعى فى مجالات فلسفية أخرى. وقد استخدمها «فلورنسكى» نفسه بنجاح فريد فى نظريته الأنطولوجية ـ فى مقابل النظرية النفسية المنطقة الشائعة عن الحب.

ونظرية «فلورنسكى» القائلة بأن المثل الأفلاطونية هى شخصيات عينية حية وليست أفكارا مجردة ـ نظرية قيمة إلى أقصى حد. ويقصد «فلورنسكى» بهذه الشخصيات التى توجد على مستوى أعلى من الذات الانسانية «الجنس» و «الأمة» و «الانسانية» وهكذا. ويشير بحق إلى أن كثيرا من الأديان تعترف بهذه «الأفكار

الشخصية مثل جنيات الأماكن والحوادث عند الرومان، والتركيبات الرمزية للنباتات والحيوانات... إلخ. وفى العهد الجديد يرتبط هذا الطابع بالملائكة والجنيات فى الكنائس المحلية. وتواجه الفلسفة مهمة حيوية على أكبر جانب من الأهمية، وهى تطوير النظرية الخاصة بهذه الشخصيات فوق الانسانية فى كافة مراحل الوجود الكونى، وفى ملكوت الله. ويبدو أن الفلسفة المسيحية ترتاب فى مثل هذه النظريات،وربما يرجع ذلك إلى أنها ترعزعت نتيجة لتعاليم المتصوفة الانسانيين anthroposophists، والثيوصوفيين، ورجال السحر الذين يظهرون اهتماما مرضيا بالمخلوقات فوق الانسانية التى تنتمى إلى عالمنا الآثم، بل وحتى إلى ملكوت الشيطان. ويقصد «بافل فلورنسكى» أعضاء ملكوت الله وخاصة القديسة «صوفيا» باعتبارها أم الله — وهى حقيقة كونية مطلقة كاملة تحقق إرادة الله باعتبارها روح العالم. وهذه النظرية خالية من عيوب نظرية «سولوفييف» التى اعترفت «بسقوط صوفيا».

والمثل الأعلى للحياة المسيحية عند الأب «بافل» لا يكون باحتقار العالم احتقارا ساخطا، ولكن يكون بقبول الحياة قبولا تشيع فيه الغبطة وإثراء العالم برفعه إلى مستوى أعلى. وعندما كتب «فلورنسكى» عن القديس «سيريل» الذى نشر المسيحية بين الجنس الصقلبى قال «إن حياته كلها مشعشعة بأنوار صوفيا، وهو يختلف عن قديسى مصر وفلسطين الذين عاشوا فى الصحراء والذين وجدوا خلاصهم فى تعذيب النفس، إذ كان رجلا يمتلك ثروة وفخامة أشبه بالملوك. وقد عكف حياته على إغداق النعم، لا على إعاقة التحول إلى امتلاء الوجود، بل على التعجيل به. والسمة المميزة لعمل القديس سيريل ليست هى التحول الحاد من الخطيئة إلى النقاء، بل الاستمرار اللطيف فى التطور».

ويميل كثير من الفلاسفة الروس فى تعرضهم للمشكلات الأساسية فى تفسير العالم إلى الرجوع إلى النقائض متأثرين بكانت، أى أنهم يحبون التعبير عن الحقيقة بحكمين يناقض أحدهما الآخر، ثم يحاولون من بعد رفع هذا التناقض. غير أن هذين النقيضين والحل المقابل لهما يثبت زيفهما فى أغلب الأحيان، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك مايعتقده «فلورنسكى» من أن كل شىء سيصل إلى الخلاص وإلى الغبطة الأبدية، إلا أن بعض الناس سيعانون الآلام الأبدية فى الوقت نفسه. ومن الواضح أن حل «فلورنسكى» لهذا التناقض غير صحيح، إذ يقول: «عندما تصبح «الذاتية» شيطانية فإنها تنفصل عن الأساس الجوهرى للشخصية كما خلقت فى

الأصل، ومن ثم فإنها بحرمانها من العوة الخلاقة تتعذب عذابا خالدا نتيجة لفكرتها الثابتة ومكابدتها للسعى نحو الحقيقة» غير أن معاناة الآلام الأبدية ــ حتى ولو كان ذلك بلا خلق ــ تجربة، ومن ثم فإنها تنتمى إلى ذات تشعر بهــا. وهــكذا يــدفعنا «فلورنسكى» إلى الاعتقاد بأن الشخصية الانسانية تتألف من ذاتين يمكن أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، فتعيش إحداهما فى الآلام الأبدية، والأخرى فى الغبطة الأبدية. وهذا محال تمام الأستحالة.

ونقد «فلورنسكى» لخومياكوف ليس له فى الظاهر مايبرره. فخومياكوف يقول إنــه لابد للكنيسة أن تقوم على مبدأ السوبورنوست sobornost، ويعنى بهذه الكلمة الاتحاد الحر لأعضاء الكنيسة فى فهمهم الجماعى للحقيقة والخلاص الجماعى القــائم علــى حبهم للمسيح وللحق الآلهى. ويعلق «حومياكوف» قيمة خاصة لكل مظهر من مــظاهر الحب، والمسيحية بالنسبة لديه دين الحب، وبالتالى دين الحرية. وهذا لا يعنى على الاطلاق أنه ينكر سلطة الكنيسة والطابع الملزم لتركيبها الكهنوتى أو لمبدأ الــطاعة المبجلة reverent obedience. ويشهد سلوك «خومياكوف» كله بأنه ابن بار من أبنــاء الكنيسة، ولا يؤدى مبدأ السوبورنوست بأية حال من الأحوال إلى الفوضى الكهنوتية، كما لا يمنع طرد الأشخاص الذين ينبذون تعاليم الكنيسة الأساسية مما يدفعهم إلى هجران وحدة الحب الجماعى المرتبط بها. ولكن إذا كان سلوكنا قائما وفقا لأوامــر المسيح على حب كل إنسان فإن الطرد يجب أن يكون مجرد قرار بأن هــذا أو ذاك لم يعد منتميا إلى الكنيسة دون أى حقد أو اضطهاد.

وينتقد الأب «جورج فلوروفسكى» Florovsky فى كتابه «طرق اللاهوت الروس» كتاب فلورنسكى «عمود الحقيقة وأساسها» وطريقته فى التفــكير نقــدا شــديدا، فيقــول فلوروفسكى: «إن عقله يهرب من الشكوك عن طريق المعــرفة بــالثالوث المقــدس، ويتحدث «فلورنسكى» عن هذا بحماسة شديدة ويكشف عن الدلالة النــظرية لعقيــدة الثالوث باعتبارها حقيقة عقلية، ولكن من أعجب الأمور أنه يمر مــر الــكرام علــى التجسد، فينتقل مباشرة من الفصول التى يتحدث فيها عن الثــالوث إلــى النــظرية الخاصة بالروح القدس. وهذا معناه أن كتاب «فلورنسكى» يخلو تماما من الفصــول الخاصة بعلم المســيح christological، وفلــورنسكى لا يضرب بجــذوره فى أعمــاق الأرثوذكسية، فقد بقى غريبا عن العالم الأرثوذكسى، وكتابه من حيث معناه غــربى فى جوهره فهو كتاب شخص مستغرب يبحث حالما وبصورة جمالية عــن الخــلاص فى المشرق. ومن السمات المميزة كل التمييز لعمله هو أنه يخــطو إلــى الــوراء، وراء

المسيحية حتى يصل إلى الأفلاطونية والأديان القديمه، أو قد ينحرف إلــى عــالم الغيبيات والسحر والموضوعات التى يكلف طلبته ببحثها كانت من هذا القبيل (عن ك. دو - بريل K. Du-Prel ـ عن ديونيزيوس ـ عن الفولكلور الروسى) وقد كان ينـوى هو نفسه تقديم رسالة ينال بها درجة الماجستير فى العلوم الآلهية، وهــذه الــرسالة عبارة عن ترجمة ايامبليخوس Iamblichus مع التعليق عليها» (٤٩٥).

وليس من شك أن الانتقادات القاسية، والتقويمات التى يضعها كتاب الأب «جورج فلوروفسكى» القيم تحتوى على شىء من الحق على الأقل. غير أننا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا الأفكار التالية دفاعا عن الأب «بافل فلورنسكى»، ذلك أن أمراض المــدنية الحديثة من فقدان لفكرة القيمة المطلقة للشخصية، وفكرة الــدولة القــائمة علــى العدالة، والمثل الأعلى للقوة الروحية ،لحرة الخلاقة ـ هذه العلل جميعــا تــرجع فى المحل الأول إلى أن المثقفين، وبالتالى الجماهير التــى تتبعهــم ـ قــد هجــروا المسيحية وأصبحوا لادينيين، والمهمة الرئيسية لعصرنــا الحــالى هــى أن نعيــد المثقفين ومن ورائهم الجماهير إلى حظيرة المسيحية، ومن ثم إلى النزعة الانسانية المسيحية. ويمكن أن نخدم هذا الغرض خدمة طيبة بــالأعمال الفلســفية الــدينية المكتوبة بأسلوب جديد أقل إيغالا فى الطائفية بحيث يربط المشكلات الدينية بــالعلم الحديث وبالأبحاث الميتافيزيقية فى المجالات العليا من الوجود التى تعلو على العالم الانسانى. ومؤلفات «فلورنسكى» تنتسب إلى هذه الفئة، ومن ثم فهى قيمة كل القيمة مهما كانت عيوبها من وجهة نظر الأسلوب التقليدى، ومضــمون الأدب الأرثــوذكسى اللاهوتى.

الفصل الخامس عشر

الأب سرجيوس بولجاكوف

Father Sergius Bulgakov

إحتل الأب «سرجيوس بولجاكوف» فى الأعوام العشرين الأخيرة مكانا بارزا بين الفلاسفة ورجال اللاهوت الروسيين.

وقد ولد «سرجى نيكولايفتش بولجاكوف» عام ١٨٧١ فى ليفنى Livny فى مقاطعة أوريل»، من أسرة قسيس. وبعد أن درس بكلية الحقوق بجامعة موسكو عين سنة ١٩٠١ أستاذا للاقتصاد السياسى بمعهد الهندسة بمدينة «كييف»، ثم محاضرا بجامعة «موسكو» عام ١٩٠٦. وفى عام ١٩١١ استقال مع عدد كبير من الأساتذة والمحاضرين بالجامعة احتجاجا على انتهاك الحكومة لاستقلال الجامعة.

وكان «بولجاكوف» ماركسيا فى شبابه، ولكنه اعتنق فيما بعد ـ كغيره من الصحفيين ورجال الاقتصاد الموهوبين من الروس (أمثال ب. ستروف وتوجان ـ بارانوفسكى وبرديائف وس. فرانك) ـ تصورا أعمق عن العالم. وقد ذهب فى كتابه «الرأسمالية والزراعة» (١٩٠٠) إلى أن قانون تركيز الانتاج لا يمكن تطبيقه على الزراعة التى تتسم باتجاهات لا مركزية، وانتهى «بولجاكوف» تحت تأثير فلسفة «كانت» إلى أن المبادىء الأساسية للحياة الاجتماعية والفردية يجب أن تقام مرتبطة بنظرية القيمة المطلقة للخير والحق والجمال. وفى عام ١٩٠٤ ـ بعد أن قطع كل صلة بينه وبين الماركسية ـ نشر كتابا بعنوان «من الماركسية إلى المثالية». واعتزم س.ن بولجاكوف و «ن.أ. برديائف» إصدار مجلة خاصة بهما عام ١٩٠٤، واستطاعا فى البداية الحصول على مجلة «الطريق الجديد» Novy Put ولكنهما أسسا فيما بعد «مشكلات الحياة» Voprosy Zhizni. وفى هذه الأثناء كان «بولجاكوف» يعانى تطورا جديدا من الفلسفة المثالية إلى الواقعية ـ المثالية التى إتسمت بها الكنيسة الأرثوذكسية. وإهتم بادى الأمر بفلسفه «سولوفييف» ثم شرع فى وضع مذهبه الفلسفى واللاهوتى الخاص. وفى عام ١٩١٨ رسم قسيسا. وعندما نفت الحكومة السوفيتية من روسيا مئات البحاث والكتاب والسياسيين عام ١٩٢٢ بتهمة إتخاذهم مواقف تتنافى مع النظام السوفيتى، كان «بولجاكوف» بين هؤلاء المنفيين، ومعه عدد آخر من الفلاسفة (برديائف، أ.أ. إليين، لا بشين، لوسكى، فرانك)، وأقام بادىء

الأمر فى براج ولكنه لم يلبث أن اشترك فى تأسيس المعهد اللاهوتى الارثـوذكسى فى باريس حيث شغل كرسى اللاهوت الدجماطيقى ابتداء من عام ١٩٢٥، ووافته منيتـه إثر نزيف مخى فى ١٢ يوليو سنة ١٩٤٤.

ومؤلفات «بولجاكوف» الرئيسية بالاضافة إلى المـؤلفات المـذكورة آنفـا هـى: «مدينتان» موسكو ـ ١٩١١، «فلسفة الاقتصاديات» ١٩١٢، «النور الذى لا يخفـت» موسكو ـ ١٩١٧، «بطرس ويوحنا، أول رسولين»، جمعية الشبان المسيحية، باريس، سنة ١٩٢٦، «عليقة موسى» (عن عقيدة العـذراء الأرثـوذكسية) جمعيـة الشـبان المسيحية، باريس سنة ١٩٢٧، «مأساة الفلسفة»، سنة ١٩٢٧، «صـديق العـروس» (عن التبجيل الأرثوذكسى للقديس يوحنا المعمدان) جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٢٨، «سلم يعقوب» (عن الملائكة) جمعية الشبان المسيحية، بـاريس ١٩٢٩ «الأيقونة وعبادتها»، جمعية الشبان المسيحية باريس، ١٩٣١، «الأرثـوذكسية»، ف. ألكان، باريس، ١٩٣٣ «حمـل الله» agnus Dei الله ـ الانسـان، جمعيـة الشـبان المسيحية، باريس سنة ١٩٣٣ (الكلمة المجسدة (حمل الله)، أوبييه باريس ١٩٤٤)، «جابر القلب» ٢ ـ جمعية الشبان المسيحية بـاريس ١٩٣٦ متـرجم إلـى اللغـة الفرنسية، «العروس والحمل»، جمعية انشبان المسيحية، ٣. باريس ١٩٤٥، «مذكرات فى الترجمة الذاتية، جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٧، «فلسفة اللغة»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٤٨. ويمكن العثور على قائمة مفصلة بمؤلفات بـولجاكوف» فى كتيب ل. زاندر بعنوان: «فى ذكرى الأب سرجيوس بولجاكوف»، بـاريس ١٩٤٥. وفى كتاب «الله والعالم»، و«تصور عند الأب س. بولجاكوف»، جمعيـةالشبان المسـيحية، باريس ١٩٤٨ للمؤلف نفسه (ل. زاندر) L. Zander

ويصوغ «بولجاكوف» العلاقة بين الدين والفلسفة صياغة عميقة الرؤية فى كتـابه «مأساة الفلسفة»: فهو يرفض فكرة القرون الوسطى التى تقول إن «الفلسفة خـادمة اللاهوت»، ويستبدل بهذه العبارة عبارة أخرى أكثر حياة، وأكثر اتسـاعا فيقـول إن الفلسفة خادمة الدين ancilla religionis ومعنى هذه العبارة هو كالآتى: إن الفلسـفة تتناول معطيات التجربة، بيد أن معطيات الأنواع الأدنى من التجربة تكمل وتتلقـى دلالتها النهائية من ارتباطها بالصورة العليا للتجربة، أعنى «التجربة الدينية» الكامنة وراء الوحى.

وقد عانى «بولجاكوف» نفسه هذه التجربة الدينية فى أعلى درجـاتها، وفى كتـابه «النور الذى لا يخفت» يقص بعض اللحظات الهامة «فى تاريخ إنقلابه». وسأورد هنـا مقتطفات منها:

«كنت فى الرابعة والعشرين من عمرى، بيد أن الايمان كان قد تقوض من روحى منذ عشر سنوات، وإستبد بى خواء دينى عقب شكوك وأزمات عاصفة .. وما أفظع ذلك الرقاد الروحى الذى يمكن أن يستمر حياة بأكملها! وفى الوقت نفسه الذى كنت أنمو فيه عقليا، وأحصل فيه المعرفة العلمية، كانت روحى تغوص دون مقاومة ودون أن ألحظ ذلك فى مستنقع الرضى عن النفس، ذلك المستنقع الآسن الذى يشيع فيه الابتذال والغرور .. وكانت أضواء الطفولة تخفت شيئا فشيئا مفسحة مكانا للغسق الرمادى .. وفجأة .. أتى «هذا» .. إذ أخذت تتردد فى روحى نداءات غامضة .. فهرعت روحى لتلبيتها ...

«وكان المساء يقترب، وكنا نعبر راكبين سهوب الاستبس الجنوبية المعطرة بأريج الحشائش والأعشاب يحيط بها شبه إطار مذهب من أضواء الشمس الآفلة .. ومن بعيد كانت تلوح لنا أقرب الجبال القوقازية إلينا وقد كستها الزرقة، وكنت أشاهد هذه الجبال لأول مرة، فأخذت أحملق فى شغف إلى الجبال الظاهرة، وأنا أستنشق النور والهواء، وأصغى لوحى الطبيعة، وكانت روحى قد تعودت ألا ترى فى الطبيعة بعد طول استغراقها فى الألم الصامت البليد ـ غير صحراء ميتة تتلفع برداء من الجمال وكأنه قناع خادع. ولم تكن روحى تستطيع أن تقبل رغم إرادتها الطبيعة خالية من الله. وفجأة أحست روحى فى هذه اللحظة بالغبطة، وارتجفت بانفعال السرور .. ماذا لو أن هناك .. ماذا لو لم تكن ثمة صحراء وكذبة، وقناع .. ولم يكن ثمة موت، بل كان هو هناك .. الأب المحب اللطيف، وكانت تلك عباءته، وهذا حبه .. ماذا لو أن مشاعرى الطفلية التقية عندما كنت أعيش معه، وأسير أمامه، وأحبه، وأرتجف من عجزى عن الاقتراب منه.. ماذا لو أن حماستى الصغيرة ودموعى، وعذوبة الصلاة، ونقاء الطفولة الذى أسخر منه، والذى دنسته .. ماذا لو كان هذا كله حقًا، وكان شعورى الآخر الذى يحمل الموت والخواء زيفا وعماية؟ ولكن هل هذا ممكن؟ ألم أعرف منذ أيام مدرسة اللاهوت أنه لا وجود لله؟ وهل هناك شك فى ذلك؟ وهل من الممكن أن أنسب هذه الأفكار إلى نفسى دون أن أشعر بالخجل من جبنى، ودون أن أعانى خوفا فظيعا من «العلم» ومن مجلسه synedrion؟* أواه، لقد كنت أسيرا لذلك «العلم»، ذلك الناطور الذى نصب لغوغاء المثقفين، ولمنفعة جماهير الحمقى وأنصاف المتعلمين .. كم أمقت ذلك التعليم النصفى، هذا الطاعون الروحى الذى تفشى فى

* synedrion كلمة يونانية معناها مجلس أوبرلمان وهى مؤلفة من كلمة syn ومعناها «معا»، و hedra ومعناها مقعد. (ف.ك)

أيامنا هذه، فأصاب الأطفال والشبان! ولقد أصابتنى عدواه أنا أيضا، وبدأت أنشرها حولى ...

«وأنت .. ياجبال القوقاز! .. لقد شاهدت ثلوجك تتألق عبر البحار، وجليدك يشيع فيه الاحمرار تحت أضواء الفجر، وقممك التى تخترق السماء، فذابت روحى من النشوة. وما ومض لحظة ليتلاشى مرة أخرى فى تلك الأمسية من أمسيات الاستبس، يتردد الآن ويغنى محدثا نشيدا عجيبا حزينا .. إن يوم الخليقة الأول سطع أمام ناظرى .. وكان كل شىء واضحا يحيا فى السلام، ومفعما بالفرح الرنان. وكان قلبى على وشك أن يتحطم من السعادة. ليس ثمة حياة أو موت .. وإنما هناك «آن» أبدى ثابت .. وأخذت تتردد فى فؤادى وفى انطبيعة تلك العبارة «الآن تطلق عبدك*» Nume dimittis، وأخذ ينشأ وينمو فى نفسى شعور لا أتوقعه، هو شعور بالانتصار على الموت. وفى هذه اللحظة وددت أن أموت، وأحسست روحى بحنين عذب إلى الموت لكى تذوب فى حالة من حالات السرور والنشوة فى ذلك الشىء العالى الذى يتألق ويسطع بجمال الخليقة الأولى. غير أنه لم تكن ثمة كلمات أو «إسم»، ولم يكن هناك نشيد «لقد صعد المسيح» يغنى للعالم وللآفاق العلوية. ولم تمت فى روحى لحظة الالتقاء هذه، هذه الرؤيا، وهذا العرس، هذا اللقاء الأول بصوفيا .. وما حدثتنى عنه الجبال فى لمعانها الحزين سرعان ما تعرفت عليه مرة أخرى فى تلك النظرة الحيية الوديعة العذرية، وعلى شواطىء مختلفة، وتحت جبال متباينة. ولقد تلألأ هذا النور نفسه فى العيون الواثقة نصف ــ الطفولية، العيون الخائفة الذليلة، المليئة بقداسة العذاب. لقد أطلعنى اكتشافى للحب على عالم آخر .. عالم كنت قد فقدته ...

«وهنا جاءت موجة جديدة من الانتشاء بالعالم، فمع «السعادة الشخصية» أتى الالتقاء الأول «بالغرب»، والنشوات الأولى: «المدنية» والرفاهية، والديموقراطية الاجتماعية... وفجأة، حدث ذلك الالتقاء العجيب غير المتوقع، الالتقاء بعذراء سكستين فى درسدن. لقد لمست قلبى أنت نفسك. فرفرف خافقا لندائك. وهناك نفذت عينا الملكة السماوية وهى تسير بين السحب مع طفلها الخالد قبل الخلود ــ نفذت إلى روحى. فقد كان فى هاتين العينين «قوة صفاء» هائلة، وتضحية بالذات خليقة بالأنبياء ــ وكان من الممكن أن يلمح المرء فى عينى الطفل الحكيمتين الخاليتين من الطفولة المعرفة بالألم، والاستعداد للألم النابع عن حرية الاختيار والتأهب النبوى نفسه للتضحية. إنهما يعلمان ما ينتظرهما، وما قدر عليهما، ومع ذلك فإنهما يذهبان

* عبارة وردت فى إنجيل لوقا الاصحاح الثانى، آية ٢٩، على لسان سمعان اليهودى العجوز بعد أن رأى مسيح العبد، والآية كلها هى: «والآن تطلق عبدك ياسيد حسب قولك بسلام». (ف. ك)

طوعا لبذل نفسيهما، ولتحقيق إرادة الرب الذى أرسلهما، أما هى فلكى تتلقى النصل فى قلبها، وأما هو فإلى المكان الذى سوف يصلب فيه. ولم أستطع أن أتمالك نفسى، ودارت رأسى، وسكبت عيناى دموعا جدلة وإن تكن مريرة، ومع هذه الدموع ذابت الثلوج فى قلبى، وحلت فى هذه اللحظة عقدة حيوية.. ولم يكن ذلك انفعالا جماليا، كلا .. وإنما كان «لقاء».. معرفة جديدة، «معجزة»... فأطلقت (أنا الماركسى حينذاك!) على هذا التأمل اسم «الصلاة».

«وعدت إلى وطنى بعد أن طوّفت بالخارج وقد فقدت الأرض التى أقف عليها، وتحطم إيمانى بمثلى العليا. وأخذت تنمو فى نفسى «إرادة للايمان»، وعزم على القيام بالوثبة النهائية إلى الشاطىء المقابل، وهو موقف أحمق من وجهة نظر الحكمة الدنيوية... أى الوثوب من وجهة النظر «الماركسية» وغيرها من المذاهب التى تتبعها إلى الايمان الأرثوذكسى. ومع ذلك، فقد مضت الأعوام وما برحت أتشوف وأنا أقف خارج حظيرة الايمان، لا أجد من نفسى القوة على اتخاذ الخطوة الحاسمة والذهاب للاعتراف، وأداء التناول الذى يشتدّ شوق روحى إليه. وإنى لا تذكر كيف دخلت يوم خميس «موندى» Maundy إلى الكنيسة (وكنت آنذاك نائبا فى الدوما مجلس النواب الروسى)، فشاهدت الناس يتلقون التناول المقدس بمصاحبة الأصوات المؤثرة التى تصدر عن نشيد (الافخارستيا) العشاء الربانى.. فاندفعت خارجا من الكنيسة وقد غمرتنى الدموع، وأخذت أجوب شوارع موسكو باكيا، وقد أرهقنى شعورى بالعجز والتفاهة. ومضى الحال على هذا النحو حتى رفعتنى يد حازمة.....

«وها نحن أولاء فى الخريف .. وثمّة صومعة متوحدة ضائعة فى الغابة، واليوم مشمس ، والمنظر من المناظر المألوفة فى المناطق الشمالية.. وما برح قلبى فريسة للاضطراب والعجز. لقد انتهزت فرصة للحضور إلى هذا المكان يراودنى أمل مستسر فى لقاء الله. غير أن عزمى فارقنى تماما فى هذا المكان... ووقفت أثناء إنشاد ترتيلة المساء جامدا باردا، وبعد أن انتهت الأغنية وبدأت الصلوات التمهيدية التى تسبق الاعتراف، خرجت هاربا من الكنيسة ، وأنا أبكى بكاء مرا. وسرت، وقد أفعمت نفسى قلقا، لا أكاد أرى ما حولى، واتجهت نحوالمَضيفة، وأخيرا ثبت إلى رشدى فى صومعة الناسك العجوز .. لقد كنت مدفوعا إلى هذا المكان، فقد سلكت الاتجاه الخاطىء بسبب شرودى المعتاد الذى تضاعف الآن بعد أن استولت الكآبة على نفسى ، غير أننى كنت أعلم – فى الواقع – علم اليقين أن معجزة حدثت لى. ذلك أن الناسك حين رأى الابن العاق يقترب، هرول لملاقاته... وعلمت منه أن الخطايا الانسانية جميعا ليست إلا قطرة فى محيط رحمة الله. وقد تركته مغفورة لى خطاياى،

متصالحا مع نفسى، مرتجفا تبللنى الدموع، شاعرا وكأن أجنحة تحملنى خارج أبواب الكنيسة. وعند الباب قابلت رفيقى الذى شاهدنى من قبل أغادر الكنيسة قانطا من رحمة الله، فاعترته الدهشة، وانتابه سرور عظيم، وأصبح شاهدا دون إرادة منه على ما حدث لى واعتاد أن يقول فيما بعد بإحساس صادق: «لقد مر الله».

«وكان مساء آخر.. والغروب شماليا هذه المرة، وليس جنوبيا. وكانت قباب الكنيسة تظهر واضحة المعالم فى الهواء الشفيف، وكانت الصفوف الطويلة لأزهار الدير الخريفية تبدو بيضاء فى الغسق. وتراجعت الغابة بعيدا فى الأفق الأزرق.

«وفجأة ، دوى جرس الكنيسة وسط هذا السكون، وكأنه صادر من الأعالى.. من السماء، ثم ساد السكون مرة أخرى، ولكنه بدأ فيما بعد يقرع فى انتظام ودون انقطاع. وكانوا يدقون الأجراس لترتيلة المساء، فأصغيت لأجراس الكنيسة، وكأننى أسمعها للمرة الأولى، وكأننى شخص ولد من جديد، شاعرا ـ وأنا خافق القلب ـ أنها تنادينى أنا أيضا إلى كنيسة المؤمنين. وفى مساء ذلك اليوم المبارك كنت أنظر إلى كل شىء بعينين جديدتين، إذ كنت أعلم أننى أيضا قد دعيت، وأننى أشارك فعلا فى هذا كله، وأنه من أجلى أنا علق المسيح فوق الصليب وأريق دمه المقدس، وأنه من أجلى أنا أيضا يعد الكاهن العشاء المقدس بيديه، وأن القصة التى يرويها الانجيل عن العشاء فى منزل «سيمون الأبرص»، وعن المرأة الخاطئة التى أحبت كثيرا وغفرت لها خطاياها، تخصنى أنا أيضا، وأننى دعيت للمشاركة فى الجسد المقدس، ودم المسيح....

«وهكذا، يكمن فى أساس الدين التقاء يعانيه المرء معاناة شخصية بالألوهية، وفى هذا مصدر استقلاله الذاتى الوحيد. وأيا كان تبجح حكمة هذا العصر، تلك الحكمة العاجزة عن فهم الدين بسبب افتقارها إلى الخبرة الضرورية، وبسبب بلادتها الدينية وخلوها من الحياة، فإن هؤلاء الذين تأملوا الله مرة فى قلوبهم، يملكون معرفة يقينية يقينا مطلقا بالدين، ويعرفون جوهره [1].»

وبينما كان «بولجاكوف» يحاضر فى الاقتصاد السياسى أخذ يتحول عن الماركسية إلى المثالية ثم إلى الأرثوذكسية. وكان قد كتب حتى عام ١٩١١ عدة مقالات عن معنى التاريخ، وعن نقائض الاشتراكية «العلمية» الملحدة، وعن شخصية الطبقة

---

(١) انظر بولجاكوف: النور الذى لا يخفت»، ص ٧ ـ ١١، وانظر أيضا ص ١٢ ـ ١٤، انظر أيضا «سلم يعقوب» ص ٢١ و ٣١.

المثقفة الروسية، وعن القرون الأولى للمسيحية وانتصارها على الوثنية. وكتب فيما بين عامى ١٩١١ و ١٩١٦ كتابه الدينى الفلسفى الرئيسى «النور الذى لا يخفت».
ولابد أن نقول شيئا فى أول الأمر عن المقالات السابقة التى جمعت فى مجلدين تحت عنوان «من الماركسية إلى المثالية» (بطرسبورج سنة ١٩٠٤) «ومدينتان» (موسكو ١٩١١) على التوالى. ويصوغ «بولجاكوف» النتائج التى انتهى إليها فى المجلد الأول كالآتى: «لقد بدأت كاتبا عن المسائل الاجتماعية، ولكننى اكتشفت فى بحثى عن أسس المثل العليا الاجتماعية أن هذه الأسس توجد فى الدين. هل هناك خير؟ هل هناك حق؟ أو بعبارة أخرى، هل هناك إله؟[٢]».

ويقول بولجاكوف: «هناك طريقان رئيسيان لتقرير المصير الدينى: الاعتقاد فى الألوهية الذى يصل فى ذروته إلى المسيحية، ووحدة الوجود التى تنتهى إلى عبادة الانسان ومعاداة المسيحية، (مدينتان ص ٩ من المقدمة). والعملية التاريخية التى تقابل هذين الطريقين هى التعبير عن النشاط الحر للروح الانسانى، وهى صراع بين المدينتين: مدينة العالم الآخر التى هى ملكوت المسيح، والمدينة الأرضية، التى هى ملكوت عدو ـ المسيح فى هذا العالم، والصراع بين هذين المبدأين عنيف هدام، وبوجه أخص فى الروح الروسية الدينية التى تفتقر إلى السيطرة المتحضرة على الذات، ومن ثم ينشأ عن هذا الصراع المتعصب الرجعى المظلم الذى يحسب نفسه مسيحية من جهة، وإلى تأليه الانسان لذاته الذى لا يقل عن ذلك تعصبا من جهة أخرى (ص ١٨ من المقدمة).

والتعبير الرئيسى فى عصرنا عن تأليه الانسان لذاته هو اشتراكية «ماركس» وما أن أعتق «بولجاكوف» نفسه من الماركسية، حتى قام بتحليل أساسها الدينى الفلسفى الذى استمده ماركس من فويرباخ. وفى مقاله: «دين فويرباخ فى عبادة الانسان» يكشف وينقد فكرة فويرباخ الرئيسية التى عبر عنها فى هذه الصيغة» homo homini Deus estويعنى بها أن البشرية هى إله الانسان الفرد «(١٧).
ويواصل «بولجاكوف» تحليله فى مقاله : «كارل ماركس بوصفه مفكرا دينيا.» وحين يتحدث «بولجاكوف» عن طبيعة «ماركس» الشخصية يصف إرادة «ماركس» للقوة وصفا حيا، ويبين أن السمة الغالبة عليه هى الحقد لا الحب، ويتابع «أننكوف» Annenkov فيصف «ماركس» بأنه «ديكتاتور ديموقراطى»، ويشير إلى موقفه غير الحفى من الفردية الانسانية فالناس من وجهة نظر «ماركس» ينقسمون إلى جماعات اجتماعية، وهذه

(٢) مقدمة المؤلف لكتابه «مدينتان» ص ٧.

الجماعات تؤلف بطريقة مرتبة ومنظمة تنظيما حسنا نماذج هندسية، وكأن التـاريخ الانسانى لا يحتوى إلا على هذه الحركة المحسوبة للعناصر الاجتماعية. وهذا الالغاء لمشكلة الشخصية والاهتمام بها،... هذا التجريد المتطرف هو السـمة الجـوهرية للماركسية» (٧٥). و«ماركس» لا يهتم بمصير الفرد ولا يقدر فى الانسان إلا ما هـو مشترك بين الأفراد جميعا، وبالتالى ماليس فرديا فيهم (٧٦). ويقـول مـاركس إن الانسان سوف يصبح فى مجتمع اجتماعى كائنا نوعيا (gattungswesen) Generic being، وحينئذ سوف يحرر نفسه من الدين (٩٣). «وماركس» يعـادى الـدين ـ وخـاصة المسيحية ـ عداء مريرا. ويفسر «بولجاكوف» هذا العداء بـأن «المسـيحية تـوقظ الشخصية، وتجعل الانسان فى وعى بروحه الخالدة، فهى تبرز الفردية فى الانسـان، وتبين له هدف تطوره الداخلى والطريق إلى هذا الهدف، أما الاشـتراكية فتجـرد الانسان من شخصيته من حيث إنها لا تهتم بالروح الانسانى، وإنما تهتم بخـارجها الاجتماعى، وترد المضمون الفعلى للشخصية إلى أفعال منعكسة اجتماعية (الجـزء الثانى ص ٣٠). والالحاد المهاجم وسيلة من وسائل تحطيم الفردية وتحويل المجتمع الانسانى إلى مخزن للنمال، أو خلية من خلايا النحل (الجزء الأول ص ٩٤). ويقول «بولجاكوف» إن محاولة وضع الانسان موضع الله وتمجيده بوصفه إلها إنسانا يمـكن أن يفضى فى يسر إلى تحويله إلى الانسان ـ الحيوان. (١٧٣).

وقد أعلن «ماركس» عام ١٨٧٣ أنه تلميذ لهيجل، ويثبت «بولجاكوف» أنه لا وجود لأى رابطة من التتابع بين المثالية الألمانية الكلاسيكية وبين الماركسية. ولا تـذهب هيجلية «ماركس» إلى أبعد من المحاكاة اللفظية لأسلوب «هيجل» الخاص. وفى رأى بولجاكوف أن اعتبار «ماركس» نفسه تلميذا لهيجل يعد نزوة ـ أو ربما كان «طيشا» من جانب «ماركس». وفى مقالتيه «المسيحية البدائية والاشتراكية الحديثة» (١٩٠٩)، و«سفر الرؤيا والاشتراكية» (١٩١٠) يقارن بولجاكوف بين اشتراكية مـاركس وبيـن الجمهورية اليهودية الألفية chiliastic (و chiliasm هو اسم الجمهورية المثالية الألفية، أى ألف سنة من حكم القديسين على الأرض)، ويقول «بولجاكوف» إن الخلط بيـن هذين المستويين، الأخروى والألفى قد أضفى على عقيدة الرؤيا ذلك الطابع الخاص الذى جعلها على تلك الصورة القاتلة فى تاريخ الشـعب اليهـودى فـطمس علـى إحساسهم بالحياة الراهنة وبالواقعية التاريخية، وأعماهم بالجمهوريات المثالية، ونمى فى نفوسهم موقفا مغامرا من الدين، وميلا إلى التهليل للمعجزات، (الجـزء الثـانى ص ٧٩). وللاعتقاد فى التقدم طابعا ألفيا chiliastic، وهو يقوم بدور الدين البـاطنى الكامن بالنسبة لكثير من الناس، وخاصة فى عصرنا (ص ٧٦). وهذا يصـدق علـى

اشتراكية «ماركس» ويقول «بولجاكوف»: إن «الاشتراكية إعداد مسرحي عقلي للنزعة الألفية اليهودية، مترجمة من لغة اللاهوت وعلم الكون إلى لغة الاقتصاد السياسي، وشخوصها المسرحية تفسر على أساس مصطلح علم الاقتصاد. والشعب المختار ـ حامل فكرة الرسالة ـ أو كما هو الحال فيما بعد في الطوائف المسيحية القديسون أو المصطفون، قد حل محلهم العمال (البروليتاريا) الذين يملكون روحا بروليتارية خاصة، ورسالة ثورية خاصة. أما دور الشيطان وإبليس فيقع بالطبع من نصيب الرأسماليين، الذين يرفعون إلى مرتبة ممثلي الشر الميتافيزيقي. ويقابل الأحزان الأخيرة وعذابات الرسالة، الفقر المحتوم المتزايد للعمال، والعداء المطرد بين الطبقات. وتمشيا مع روح العصر وأسطوريته المحببة ذات الطابع العلمي، فإن دور العنصر المساعد deus ex machina الذي يعمل على تيسير الانتقال إلى العهد الألفي تلعبه في الاشتراكية «قوانين» التطور الاجتماعي أو نمو القوى المنتجة التي تمهد في بداية الأمر لهذا الانتقال، ثم بفضل جدلها «الكامن المحتوم» تحدث بقوة ـ في مرحلة معينة من مراحل العملية ـ الانتقال إلى الاشتراكية، وتنظم الوثبة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية» (١١٦ – ١١٨). ويدل التوتر العاطفي في الاشتراكية ، ونظرتها الأخروية eschatology (الوثوب إلى عالم الحرية) على أن «للاشتراكية رؤيتها وتصوفها معا، وهما أمران مألوفان لكل من عاش فيها.» (٣٩). والحماس الديني في الماركسية في ارتباطه بالمادية عبارة عن «تناقض ذاتي صرف: إذ تتحول الشخصية إلى خليط لا شخصي معقد من العلاقات الاقتصادية، وهي تؤله في الوقت نفسه وتستحيل إلى الانسان ـ الله.» (٤١) «وفي الاشتراكية، وفي اتجاه مدينتنا كله حقا، يقوم الصراع بين المسيح، وضد المسيح» (جـ ١ ص ١٠٤).

وفي رأي «بولجاكوف» أن «نجاح الاشتراكية في عصرنا ماهو إلا عقاب على خطايا المسيحية التاريخية، ونداء منذر إلى التكفير» (حـ ٢، ص ٤٦). والحق أن المسيحيين لم يهتموا إلا أقل اهتمام بإصلاح النظام الاقتصادي بروح العدالة الاجتماعية. وقد كتب «بولجاكوف» في سنة ١٩٠٩ قائلا «إن الاشتراكية العملية وسيلة لتحقيق مطالب الأخلاق المسيحية» (٣٥ – ٤٥)، وهذا لا يقتضي بحال أنه يرى أن الاشتراكية سوف تمنح البشرية الرضا النهائي. ويقول: «قد يكون في التاريخ ثمة تقدم، ونمو للمدنية، وزيادة في الرفاهية المادية، ومع ذلك فإن النتيجة الكامنة في التاريخ ليست هي الانسجام، بل المأساة ، أو فصل نهائي بين الخير والشر، ومن ثم تقوية أخيرة للمأساة الكونية» (١٠٦). ولن تجد الشخصية التي تسعى إلى الخير المطلق راحتها الكاملة إلا في رحاب الله، بعد أن يسمو العالم، وبالتالي، لن يكون ذلك

فى العملية التاريخية، وإنما فيما وراء التاريخ (١٠٣).

وقد لاحظ الناس ذوو الضمائر المرهفة الذين عانوا ثورة ١٩٠٥ الجانب الشيطانى من الحركة الثورية، وتأملوا طويلا الدور الذى لعبه المثقفون فيها. وقد كتب «بولجاكوف» عددا من المقالات عن طبيعة الطبقة المثقفة الروسية ومثالبها وحسناتها. وهذه المقالات أعيد طبعها فى المجلد الثانى من كتاب «مدينتان» تحت هذا العنوان العام: «دين عبادة الانسان بين الطبقة المثقفة الروسية» وأهم هذه المقالات مقال بعنوان «البطولة والتصوف» وقد نشر لأول مرة فى كتيب بعنوان «فيهى» Vehi (المعالم) ويقول فيه «بولجاكوف»: «إنه ما من بلد واحد فى أوروبا يشعر فيه المثقفون ككل بعدم الاكتراث المطلق نحو الدين كما هى الحال فى روسيا» فقد استبدلوا بالدين الايمان بالعلم والمجاهدة التى لاحظها «دوستويفسكى» فى سبيل الاستقرار بغير الله نهائيا وإلى الأبد. وقد راقب «بولجاكوف» النشاط السياسى للدوما (مجلس النواب الروسى) الثانى بوصفه عضوا فيه، و«شاهد بوضوح كيف أن هؤلاء الناس بعيدون كل البعد عن السياسة بمعناها الصحيح، أى أن العمل اليومى المبتذل للمحافظة على جهاز الدولة فى حالة جيدة من التشحيم والصيانة. ولم تكن نفسيتهم نفسية رجال السياسة، الواقعيين الراسخين المؤمنين بالاصلاح التدريجى... كلا، بل كانت نفسية أصحاب الرؤى العجولين المتحمسين، الذين يتطلعون إلى تحقيق ملكوت الله على الأرض فى المستقبل القريب. وهم يذكرون المرء باللامعماديين وغيرهم من طوائف العصر الوسيط، الذين ينتظرون مجىء العصر الألفى مجيئا سريعا، والذين يمهدون له الطريق بالسيف، وبالثورات الشعبية، وبالتجارب الجماعية وحروب الفلاحين، كما يتذكر المرء أيضا يوحنا مدينة «ليدن» وبطانته من الأنبياء بمينستر Münster والتشابه قائم بالطبع فى النفسية لا فى الأفكار. ومن حيث الأفكار ، فإن روسيا تعكس نظريات العصر الحاضر واتجاهه بصورة أقوى وأشد تطرفا من أوربا الغربية، كما أنها تعكس أيضا الدراما الكونية للارتداد، والصراع ضد الله، تلك الدراما التى تكمن فى صميم التاريخ الحديث» (١٣٥ والسطور التالية).

ولقد عملت الظروف التاريخية الخارجية على تنمية «طابع دينى من التفكير لدى المثقفين الروس، وهذا الطابع يقترب أحيانا من الطابع المسيحى.» ذلك أن اضطهادات الحكومة جعلتهم يشعرون بأنهم أشبه بالشهداء والقديسين»، وشجعهم ابتعادهم الاجبارى عن الحياة على الاغراق فى الحلم، فى الجمهوريات المثالية، وعلى افتقارهم إلى الاحساس بالواقع» (١٨٠). ويلفت «بولجاكوف» الأنظار إلى كراهية

المثقفين للروح البورجوازية، ولتقاليدها الروحية الموروثة عن الكنيسة كذلك الضرب من الطهورية، والتزمت الأخلاقى، وذلك النوع الغريب من الزهد. وعلى وجه العموم ذلك الصوت الجهير فى الحياة الشخصية» ويضرب على ذلك مثلا بحياة زعماء الطبقة المثقفة الروسية من أمثال «دبروليوبوف» و«تشيرنشفسكى» (١٨٢). «وكذلك كان يشعر المثقفون الروسيون، وخاصة الأجيال السابقة منهم بإحساس بالذنب تجاه الفلاحين» (١٨٢). إن المثقف يحلم بأن يكون منقذا للانسانية أو للشعب الروسى على أقل تقدير. والشىء الضرورى له (أعنى لأحلامه) ليس حدا أدنى من الأمان، وإنما الحد الأقصى من البطولة. والنزعة المكسيمالية Maxismialism سمة لا تنفصل عن بطولة المثقفين التى تشبه إلى حد ما الايحاء الذاتى، وسيطرة فكرة ما على الانسان، بحيث تؤدى إلى الاستعباد الفكرى والتعصب الذى يصم أذنيه عن صوت الحياة.» وبالتالى «فقد كانت أشد الاتجاهات تطرفا هى التى انتصرت فى الثورة» (١٩١ والسطور التالية).

وتنحل النزعة الانسانية الملحدة فى سيرها، فتؤدى إلى تأليه الذات، و«إلى أن يضع الانسان نفسه موضع الله والعناية الالهية، لا من حيث الخطط والغايات فحسب، بل من حيث السبل ووسائل تحقيقها أيضا. فأنا أحقق فكرتى، ومن أجل هذه الفكرة أحرر نفسى من أغلال الأخلاقية المألوفة، ولا أمنح نفسى الحق فى الاستيلاء على أملاك الآخرين فحسب، بل الحق فى حياتهم وموتهم أيضا إذا اقتضت فكرتى ذلك.» والمرحلة التالية لتأليه الذات هو أن تحل محل هذه القاعدة البطولة التى تقول إن الأشياء جميعا مسموح بها ـ يحل محلها خفية غياب أى مبادىء للسلوك فى كل ما يتعلق بالحياة الشخصية» (١٩٨).

ويلخص «بولجاكوف» تقويمه للطبقة المثقفة الروسية متغاضيا عن الانحرافات المتطرفة التى يقع فيها دين عبادة الانسان بما يلى: «جنبا إلى جنب مع العنصر المعادى للمسيح تعيش فيها أعلى الامكانيات الدينية، وذلك البحث الشديد عن مدينة الله، والمجاهدة فى سبيل تحقيق إرادة الله على الأرض كما هى متحققة فى السماء، أمران يختلفان اختلافا عميقا عن السعى وراء الرفاهية الأرضية الثابتة الذى تتسم به الثقافة البورجوازية. وتلك النزعة المكسيمالية غير المعقولة لدى الطبقة المثقفة والتى لا تصلح إطلاقا للتطبيق، ما هى إلا نتيجة للانحراف الدينى، ولكن من الممكن التغلب عليها عن طريق الرجوع إلى الدين.» والصورة المعذبة للطبقة المثقفة الروسية تحمل آثارا من الجمال الروحى يجعلها تشبه زهرة نادرة رقيقة غالية قد أنماها تاريخنا الحزين.» (٢٢١).

وسوف يعارض هذا الحكم الذى أصدره «بولجاكوف» معارضة حـازمة روسـيون ممن أصيبت أرواحهم بجراح عميقة من جراء الثورة البلشفية، فانتهى بهم الأمر إلى كراهية الطبقة المثقفة الروسية، بحيث لا يرون إلا نقائضها. ويتضح ما فى مـوقفهم من جور متطرف لجميع من يعلمون أن الثقافة الروسية قد بلغت شـأوا عـظيما فى نهايةالقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأن أعمالها العظيمة ترجع إلى الطبقة المثقفة الروسية. ويعلم الناس جميعا عـظمة الأدب الـروسى والمـوسيقى والفـن المسرحى، ولهذا فأنا لا أتحدث عن ذلك، وإنما أشير إلى الجوانب التـى يجهلهـا العالم الغربى من الثقافة الروسية. فالحكومات ذات الحكم الذاتى البلدية والـريفية الروسية كانت تتطور سريعا وفقا لاتجاهات أصيلة، وكانت المحاكم عقـب الاصـلاح الذى تم فى عهد الاسكندر الثانى أفضل من المحاكم الأوربية الغـربية والأمـريكية. والأعمال الموهوبة الموسومة بالايثار التى قام بها الأطباء الروس يتذكرها الأجيـال السابقة فى عرفان للجميل، وينبغى أن ننوه أيضا بالحركة التربوية التى اهتـم بهـا المثقفون الروس اهتماما عظيما والتى أدت إلى تكوين كثير من المدارس الخـاصة ذات المناهج المتقدمة جدا فى التعليم والتدريب، وقد كانـت الجـامعات الـروسية، وخاصة جامعات موسكو وبطرسبرج فى مستوى أفضل جامعات أوربا الغربية. وهؤلاء الذين يعلمون ويتذكرون ذلك سيوافقون على أن الطبقة المثقفة الروسية كانت حقـا «زهرة رقيقة نادرة».

ويحاول «بولجاكوف» أن يجد معنى للثقافة الأوربية خلال اجتيازها لمرحلة عبـادة الانسان، تمشيا مع اعتقاده فى الدلالة الالهية لكل عملية تاريخية. وهو يجـد هـذا المعنى فى تلك الحقيقة ألا وهى أن العقل الانسانى ينبغى أن يعتنق الدين المسيحى فى حرية ووعى. «لا يؤتى التاريخ ثماره الحقيقية إلا فى الانتصار الحر للمبدأ الالهـى فى الابداع الانسانى الحر، وهذا ما تقتضيه الـطبيعة الانسـانية الالهيـة للعمليـة التاريخية» (جـ ١ ص ١٧٦).

وفى مقالاته التى كتبها عن المسيحية فى تلك المرحلة من نشاطه يقول «بولجاكوف» الكثير عن علاقة المسيحية بالمشكلات الاجتماعية، وعن الدلالة التاريخية للمسـيحية بالنسبة لتطور الثقافة والاقتصاد. وهو يلح إلحاحا خاصا علـى أنـه ينبغـى علـى الكنيسة غى عصرنا هذا أن تشارك مشاركة خلاقة فى كل مجالات الحيـاة الثقـافية. ويقارن «بولجاكوف» موقف رجال الكنيسة فى عصرنا الانسانى اللاكنسى، بل المضـاد للكنيسة، بموقف الشقيق فى أمثولة الأبن العاق، إذ يقابل الأخ أخاه الأصغر فى عداء

ظاهر. ويمضى «بولجاكوف» قائلا: «وعلى الرغم من استقامتهم وإخلاصهم فى خدمتهم فقد اتخذوا موقفا مرتابا متعاليا، وشكليا مرائيا من أخيهم الأصغر الذى على الرغم من اقترافه الاثم فى حق السماء والرب خلال تجولاته، قد احتفظ بقلب دافىء متفتح وليس من شك أن هذه المقارنة تسىء إلى الكثيرين من رجال الكنيسة الذين ينتمون إلى الطراز القديم، أولئك الذين يتصورون الكنيسة على أنها الاكتمال التام للهبات الالهية التى يجب المحافظة عليها وفقا للتقاليد، فمن غير المناسب فى رأيهم الحديث عن أى إبداع جديد. ونحن نعارض هذا التأويل الذى يرى أن وظيفة الكنيسة هى المحافظة على التقاليد وحراستها فحسب، ونضع فى مقابل ذلك المثل الأعلى لكنيسة خلاقة نامية متطورة (٣٠٦). ويرى «بولجاكوف» أن صياغة العقائد يجب أن تستمر حتى نهاية التاريخ (جـ ١، ص ٢٧١). ورأس الكنيسة، والمسيح الاله ــ الانسان لا يخضع لعملية التطور التاريخية، وإنما تنهض الانسانية الأرضية التى تؤلف جزءا من الكنيسة ــ تنهض تدريجيا خلال عملية للتطور إلى مجال ملكوت الله (جـ ٢ ــ ص ٣٠٩). وينبغى أن تصنع أثناء عملية الصعود هذه نحو الكمال، «ثقافة مسيحية كنسية حقة» تحتضن كافة مناحى الحياة والعلم والفلسفة والفن والتنظيم الاجتماعى. «فإذا نظمت الحياة الاجتماعية أخيرا بحيث تتفق مع المثل الأعلى للكنيسة المسيحية، فسوف تفقد الاشتراكية طابعها المميت الراهن الناشىء عن أساسها الطبقى الضيق، وستكون تجسيدا حيا للحب المسيحى الشامل، ولن تؤدى بعد ذلك إلى الدمار الروحى الذى يجلبه ما فى عقيدتها من ضيق إلى قلوب أتباعها وعقولهم» (٣١٢). وهذه الأفكار يعبر عنها «بولجاكوف» بوضوح خاص فى مقالته «الكنيسة والثقافة» وهى مثل طيب على مواهب «بولجاكوف» باعتباره كاتبا.

ويبدأ كتاب «بولجاكوف» الدينى الفلسفى الرئيسى «النور الذى لا يخفت» ــ والذى كتبه قبل أن ينصب كاهنا ــ يبدأ بتقدير عام لطبيعة الوعى الدينى. وفى رأى الكاتب أن السمة الأساسية للوعى هى الايمان. «إنه فعل حر ذو جانبين إنسانى وإلهى: فهو من ناحية سعى الانسان الذاتى، وبحثه عن الله، وهو من ناحية أخرى جواب الله، ووحيه الموضوعى» (٢٩). «ولما كانت الحقيقة الدينية موضوعية و «كاثوليكية» ــ أى مطابقة للكل ــ فهى فى الوقت نفسه «جماعية» communal، وهذا الطابع الجماعى لا يعنى أن «مجلسا» هو الذى أعلنها فحسب، بل تعنى بالأحرى أن أولئك الذين يبحثون عن الله يبلغون الوحدة فى الحقيقة الكلية الشاملة» (٥٥). واستبدال الفردية الدينية بالكاثوليكية نتيجة إما للفجاجة الروحية أو الانحلال المرضى. «وأصعب الأشياء جميعا هو أن تعتقد فى الحق لأنه حق، ذلك أن هذا الاعتقاد يتطلب الاعتراف المتواضع، وإنكار الذات، وأسهل من ذلك كثيرا أن يقبل الانسان تلك

الحقيقة على أنها رأيى الذى أضعه «أنا» على أنه الحقيقة» (٥٤) والحقيقة الدينية التى تتكشف فى التجربة الصوفية «لايصل إلى مداها التعبير، غير أن هذا ليس معناه أنها خرساء أو لا منطقية أو مضادة للمنطق، بل على العكس من ذلك، إنها تنشد التعبير دائما وتنشىء رموزا لفظية تتجسد فيها.» ويشير «بولجاكوف» إلى الدلالة الهائلة للتقليد الكنسى الذى للكنيسة التاريخية كما تعبر عنه العقائد والعبادة وطرائق الحياة، والذى يخفف باسم الكنيسة الصوفية وباسم الصوفية الشخصية فى كثير من الأحيان يخفف من المزاعم التى لا تستند إلى أية سلطة unauthorized. ونحن نجد هنا ضربا من التناقض: فالتاريخية المجردة، والسلطة الخارجية فى الدين تعنى تحجر الكنيسة، بينما تعنى الصوفية الارادية انحلالها؛ وكلا هذين الاتجاهين غير مطلوب، ومع ذلك فإن كليهما مطلوب، أى السلطة الكنسية والصوفية الشخصية (٦٤). «وطبيعة العقائد الصارمة الرجولية» تجعل من الممكن التبشير بالدين وعدم الاقتصار على الخدر الناشىء عن النشوة العذبة للتجربة الصوفية (٧٣). ولكن من الطبيعى ألا تعبر الصيغ القطعية المؤلفة من تصورات عقلية عما «فى التجربة الدينية من اكتمال» (٧٠)، ومن ثم يجب فى حياة الكنيسة أن تصاغ العقائد الجديدة دائما لتكمل العقائد التى صيغت فعلا.

ويتحدث «بولجاكوف» عن الضمير ـ فى نقده لمذاهب «كانت» و «فشته» و «تولستوى» وغيرهم ـ باعتباره نورا صادرا من الله للتمييز بين الخير والشر، وهو يعبر عن هذه الفكرة بقوة رائعة فى نوع من الصلاة أو وصف التجربة الصوفية الذى يستهله بهذه العبارات: «إنك ترانى دائما» (٤٦).

ويتبع «بولجاكوف» فلورنسكى فى قبوله لنظرية الطبيعة المتناقضة التى يتسم بها الوعى الدينى ويستغلها بطرق شتى. وعنوان القسم الأول من كتابه الرئيسى «النور الذى لا يخفت» هو «العدم الالهى» ويكرسه «بولجاكوف» لبحث مفصل فى التناقض الجوهرى لعلو الله على العالم ومحايثته له. فمن ناحية نجد أن المطلق هو العدم الالهى الذى يعلو على العالم (ومن هنا نشأ اللاهوت «السلبى» أو apophatic)، ومن ناحية أخرى «يضع المطلق نفسه بوصفه الله وبالتالى يجعل من الممكن التمييز فيه بين الله، والعالم، والانسان، ويصبح المطلق هو الله بالنسبة للانسان» وهكذا «يولد الله مع العالم وفى العالم، ويبدأ الدين incipit religio. ومن هنا تنشأ إمكانية تعريف الله بأنه المفارق الباطن، وبأنه يخرج من علوه وطابعه المطلق إلى المحايثة وإلى نوع من الثنائية. ومن ثم كانت إمكانية معرفة الله والاتصال به، والولوج إلى مجال

اللاهوت الايجابى cataphatic theology، ونشأة الحاجة إلى العقائد والأساطير» (١٠٢).

ويقول «بولجاكوف»: «لاتوجد فى الفلسفة الدينية مشكلة أشد حيوية من مشكلة معنى العدم الالهى» (١٤٦). ومن ثم فإنه يعرض بالتفصيل عدة تصورات عن العدم الالهى مبتدئا «بأفلاطون» و «أفلوطين» حتى يصل إلى تعاليم الآباء الشرقيين والفلسفة الغربية (أوريجن، ونيقولا الكوزاوى، وج. برونو، وإكهارت، ويعقوب بيمه وغيرهم). بل إنه يجدفى «توما الأكوينى» فقرة تشيع فيها كلها روح اللاهوت السلبى.

ويشير «بولجاكوف» إلى الاختلاف العميق بين نظرية العدم الالهى بالمعنى اليونانى، أى بمعنى النقص أو الحرمان a privativum، أو بمعنى «لا» (السلب) ùn - النظرية الأولى تقتضى استحالة التعريف على أساس المبدأ، والنظرية الثانية تشير إلى نوع من الوجود بالقوة a state of potentiality أى الوجود الذى لم يتحقق بعد. النظرية الأولى تفضى إلى فلسفة دينية تقوم على التناقض antinomie وتعارض وحدة الوجود، أما النظرية الثانية فهى الفلسفة الجدلية (الديالكتيكية) للتطور التى تؤدى إلى وحدة الوجود. وفى الحالة الأولى يكون الله باعتباره المطلق حرا حرية تامة عن العالم»، وفى الحالة الثانية يرتبط ارتباطا ضروريا بالعالم، ووفقا للمذهب الأول «مامن تطهير ذاتى أو أنسحاب إلى الأعماق («المفارق» عند إكهارت) يجعل فى مقدور الوعى الذاتى الباطن أن يتغلب على طبيعته النسبية ليصبح مطلقا، أو أن يجد نفسه فى الله من خلال الاستغراق فيه والتخلص من كل وهم.» ولايصير الانسان والعالم إلهين بفضل قوة الألوهية التى يمتلكانها باعتبارهما مخلوقين، وإنما بفضل قوة النعمة الالهية التى تنصب على العالم، وقد يصير الانسان إلها لا بفضل طبيعته الخاصة بوصفه مخلوقا، وإنما عن طريق النعمة الالهية وحدها (وفقا للتعريف المشهور الذى وضعه آباء الكنيسة)» (١٥٠) «ويقوم الدين الحق على الوحى، على الألوهية وقد هبطت إلى العالم، ودخلت فيه بإرادتها، واقتربت من الانسان، وبعبارة أخرى لابد أن تكون من صنع النعمة الالهية ومن عمل نشاط إلهى فائق على الطبيعة أو على الكون فى الانسان» (١٥١). «ولا يعرف الله باعتباره شخصا إلا من خلال «الالتقاء» به، وعن طريق الكشف الحى عن نفسه» فى التجربة الدينية. أما بالنسبة للعقيدة المسيحية عن الثالوث، فليس من الممكن - فى المحل الأول - أن تعرف إلا عن طريق الوحى (١٥١ والسطور التالية).

«ومن الممكن التمييز بين ثلاثة طرق لبلوغ الوعى الدينى: فقد تكتسب معرفة الله

بالطريقة الهندسية أو التحليلية ـ أو بالطريقة الطبيعية أو الصوفية ـ أو بـالطريقة التاريخية أو التجريبية، أى بالتفكير المجرد، أو بـالاستغراق الـذاتى الصـوفى، أو بالوحى الدينى وتكتسب الطريقتان الأولى والثانية دلالتهمـا الحقـة فى ارتبـاطهما بالطريقة الثالثة فحسب، وتصبحان باطلتين إذا أخذناهما منفصلتين» (١٥١). وهـذا هو مصدر المذاهب الزائفة مثل وحدة الوجود الفيضية emanational عند «أفلـوطين» و «إريجينا» و «بيمه» و «إكهارت»، والنزعة اللاكونية والمضادة للـكون فى الفلسـفة الهندوكية والدين الهندوكى، أو فى أوربا فى فلسفة «شـوبنهور» وفى وحـدة الـوجود الدينامية عند «أ. هـارتمان» E. Hartmann أو «دروز»، Dreus، وفى وحـدة الـوجود المنطقية عند «هيجل»...... إلخ، ويلاحظ «بولجاكوف» فى مناقشته لهذه النظريات «أنه يبدو أن العبقرية الألمانية قد قدر عليها أن تنحرف بالمسيحية فى اتجـاه الـواحدية monism الدينية ووحدة الوجود، والبوذية، والأفلاطونية المحدثة، والباطنية» (١٦٢).

ويقـول «بولجـاكوف»: إن الطـريق الوحيـد لتجنـب أخطـاء وحـدة الوجـود والباطنية الدينية هـو الاعتراف بأن الانتقـال من المطلـق إلى النسـبى يتم بخلق العـالم من العـدم، وفعـل الخلق هو تحويل القـوة إلى فعل. وكلمة قوة تعنى هنـا اللاوجود non-being بمعنى الخواء أو غياب الوجود، وكلمة فعل الـوجود الـذى لـم يتحدد تحديدا كاملا بعد. «وتحويل القوة» إلى «فعل» هو خلق المادة الكلية للـكون، أو الأم الكبرى للعالم الطبيعى كله، وفى فعل الخلق ومن خلاله يضع الله الـوجود فى اللاوجود، أو بعبارة أخرى عن طريق الفعل نفسه يضع اللاوجود مع الوجود باعتباره حدا له أو مصاحبا أو ظلا (١٨٤). ولا يلزم عن ذلك، أيا كان الأمـر ـ أن العـالم وجود جديد تماما مع الله وخارجه. وهنا يحاول «بولجاكوف» كما يحاول فى مـواضع أخرى ـ أن يجمع بين النقيضين، فيقول: «تتخلل العالم طاقات إلهية تؤلف أسـاس وجوده» (١٤٨). والخلق فيض وشىء جديد يخلقه الفعل الالهـى Divine fiat (١٧٨). ويظهر إلى جانب المطلق الذى هو فوق الوجود ـ يظهر وجود يكشف فيه المطلق عن نفسه بوصفه خالقا متجليا ومحققا نفسه فيه، وهكذا يشارك المطلق فعلا فى الوجود، وبهذا المعنى يكون العالم هو الله باعتباره «صيرورة». والله لا يوجد إلا فى العـالم، ومن أجله، ولا يستطيع المرء أن يتحدث عنه ـ بمعنى مطلق ـ على أنـه مـوجود. وبفعل الخلق ذاته يلقى الله بنفسه فى العالم، ويجعل نفسه مخلوقا (١٩٣)، وهـكذا يكون العالم حادث من الله ومحدث له معا (١٩٢)، ويذهب «بولجاكوف» إلـى حـد القول بأن «خلق المطلق للنسبى هو انقسام ذاتـى فى المـطلق» (١٧٩). ويهتـدى «بولجاكوف» فى تطويره لهذا التصور ـ كما هو شأن فلاديمير سولوفييف» ـ باقتناعه

بأن المطلق يجب أن يكون وحدة شاملة pan-unity، وهو يعتقد أن الوجود الذى كان شيئا خارجيا بالنسبة لله، والذى يوجد معه جنبا إلى جنب، يحدد الله (١٤٨)، ويرى أن مذهبه يقدم حلا للتناقض الكونى الذى يتوسط خطأين: الواحدية القائلة بحلول الله فى كل شىء، والثنائية المانوية (١٩٤).

وتبدو الطبيعة المتناقضة للمبادىء الالهية والأرضية أشد من ذلك تركيبا حين نتناول نظرية «بولجاكوف» عن القديسة «صوفيا»، كما عرضها لأول مرة فى «النور الذى لا يخفت». والقديسة «صوفيا» هى الحد الفاصل بين الله والعالم، بين الخالق والخليقة؛ لأنها هى نفسها ليست هذا أو ذاك، فهى «الفكرة» الالهية، موضوع حب الله، أو حب الحب. وصوفيا محبوبة بدورها، وعن طريق هذا الحب المتبادل تتلقى الكل، وهى «الكل» (٢١٢) ـ والوجود فى أعلى درجات الواقعية ens realissimum والوحدة الشاملة (٢١٤). وحب «صوفيا» يختلف اختلافا عميقا عن حب الأقانيم الالهية: إنها تتلقى فقط؛ إذ لا تملك ما تعطيه، ولا تحتوى إلا على ما أخذته. وباستسلامها للحب الالهى تتصور كل شىء فى نفسها، وهى بهذا المعنى أنثوية متقبلة؛ إنها الأنثى الخالدة، وربما أمكن أن يقال إنها إلهة، وإن لم يكن ذلك بالمعنى الوثنى بكل تأكيد. ومن حيث إنها تتلقى ماهيتها من «الآب» فإنها من خلق الله، كما أنها ابنته، ومن حيث إنها تعرف اللوغوس (الكلمة) الالهى، وتعرف بواسطته فإنها عروس الابن (نشيد الانشاد) وزوج المسيح (الأناجيل، وسفر الرؤيا)، ومن حيث إنها تتلقى عطايا الروح القدس المتدفقة فإنها الكنيسة، وهى فى الوقت نفسه أم الابن التى تجسد بواسطة روح القدس مارى، قلب الكنيسة، كما أنها روح الخلق المثالية، أى الجمال. وهذا كله ـ الأبنة والعروس، والزوجة والأم، والثالوث الذى يجمع بين الخير والحق والجمال فى كائن واحد، والثالوث المقدس فى العالم ـ هذا كله هو «صوفيا الالهية» (٢١٣). ولما كانت فوق الخلق فإنها تعتبر الأقنوم الرابع، ولكن لما كانت لا تشارك فى الحياة الالهية المندمجة، فإن الثالوث لا يصير رابوعا (٢١٢).

أما بالنسبة لكثرة العالم فإن «صوفيا» هى الوحدة العضوية لأفكار الكائنات جميعا. فلكل كائن فكرته التى تعد فى الوقت نفسه أساسه ومعياره وصورته entelechy، وصوفيا باعتبارها كلا «فى جانبها الكونى» فهى صورة العالم وروح العالم والطبيعة الفاعلة (الطابعة) nature naturans فى علاقتها بالطبيعة المنفعلة (المطبوعة) natura naturata (٢١٣، ٢٢٣)، وعلى هذا يمكن أن يطلق على كل كائن من جانبه الايجابى وصف «صوفيانى» Sophian، غير أن للمخلوقات جانب آخر هو الجانب

السلبى، أو الطبقة السفلى، أى «المادة» باعتبارها عدما، وصفحة بيضاء، ولا وجودا خاويا. وليس هذا هو العدم الذى نعرفه على أنه جانب من جوانب الوجود أو حتى على أنه ظله. كلا إن ما نعنيه هنا هو العدم التام الذى أخرجه الله إلى الوجود. «أما كيف سطع النور فى هذا الظلام الخارجى التام، وكيف بذر الوجود فى العدم المطلق، فهذا هو الفعل الذى لا يمكن سبرغوره لحكمة الله وقدرته ـ فعله الخلاق» (٢٣٤).

ومادة العالم الكلية، كما سبق أن قلنا، هى القوة وقد تحولت إلى الفعل (١٨٤)، ويتسم الوجود المادى الذى يستقر فيه اللاوجود بالتحديد المتبادل والتقسيم، فهو «فردى» بالمعنى السيىء لهذه الكلمة؛ لأن أساس الفردية هنا هو القابلية للتقسيم والتقطيع، وهذا هو المعنى السلبى للفردية، أما العالم المثالى الصوفيانى فإنه يظل على الجانب الآخر من الوجود الممتزج باللاوجود، وبعبارة أخرى ليس فيه مكان للمادة باعتبارها عدما (٢٣٧)، فهو يحتوى على مبادىء الفردية principia individua-tionis جميعا بمعناها الايجابى بوصفها المبادىء الفريدة للوجود، وأشعة فى طيف الفيض الصوفيانى. ولكن ما أن تدخل عالم الوجود الممتزج باللاوجود، أو «العدم» المادى، حتى ترتبط بالمبادىء الفردية بمعناها السلبى (٢٣٨). والفعل الذى يخلق به العالم يتحقق عن طريق صنع السموات والأرض فى البداية، ومن خلال تكوين مركزى صوفيا (٢٣٩). والأرض التى خلقها الله ليست هى «المادة» فى الفلسفة اليونانية، وإنما هى العدم الذى تلقى فعلا فيض الصوفيانية، ومن ثم فهو صوفيا بالامكان. وقد تلقى العدم الوجود الفعلى فأصبح عماء Chaos و«الأبايرون» الحقيقية التى تتحدث عنها الأساطير اليونانية والبابلية وغيرها. وهذا هو «العماء الأصلى» ـ على حد تعبير الشاعر ـ الذى يضطرب تحت سطح الوجود، والذى يخترق هذا السطح أحيانا فى صورة قوة مدمرة. وخلق الأرض قد تم «خارج» أيام الخليقة الستة وهو أسبق منها أنطولوجيا». وانفصال النور عن الظلمة، وظهور الأجرام السماوية والنبات والحيوان ـ «هذا كله من صنع كلمة الله الخالقة، ولم يخرج من العدم، بل من الأرض، باعتباره فضا تدريجيا للمضمون الصوفيانى، ولاكتمالها المثالى. هذه الأرض إذن هى «صوفيا كونية» (٢٣٩)، أو المبدأ الأنثوى للعالم المخلوق، وهى الأم الكبرى التى عبدها فى خشوع من قديم الزمان ربات الجمال وأربابه: ديميتر وإيزيس وسيبيل، وعشتروت Ishtar، وهذه الأرض إلهية بالامكان، وهذه الأم منذ خلقها تضم فى أعماقها أم الله المستقبلة، ورحم التجسد الالهى» (٢٤٥).

وخلق العالم فى صوفيا هو انفصال إمكان صوفيا عن وجودها الفعلى الأزلى، الذى هو علة نشأة الزمان والعملية الزمانية، وتحول «صوفيا» من الامكان إلى الفعل يؤلف مضمون هذه العملية» (٢٢٣) وتحدث العملية الكونية بفضل «عشق الأرض للسماء. وكل مخلوق يتشوّف للتحرر من قيد الفساد، وإلى إشراق النور الصوفيانى، وإلى الجمال والسمو» (٢٤٢). ويتحقق هذا الغرض تحت قيادة صوفيا بوصفها روح العالم. «فهى روح العالم الكلية اللا واعية أو فوق الواعية superconscious غريزيا، هى نفس العالم، التى تحقق ذاتها فى ذلك النزاع الغريب إلى الغرض الذى يتسم به تركيب الكائنات العضوية، والوظائف والغرائز اللاشعورية التى تنتمى إلى أصل نوعى» (٢٢٣). وثمة روح تشيع خلال العالم كله، والعالم عبارة عن ترتيب عظيم من الكيانات المثالية، وهو كائن عضوى مثالى، والميزة الكبرى للنزعة الغيبية occultism (بحيث تندرج تحت هذا العنوان الحكايات الخرافية، والأساطير، والفن الشعبى والمعتقدات والخرافات) هو فهمها للطبيعة الصوفيانية «للعالم الخالى من الحياة» ذلك الفهم القريب من الفهم الشاعرى للطبيعة بوجه عام. ويمكن أن يقال هذا القول نفسه إلى حد ما عن تعدد الآلهة الوثنى الطبيعى الذى يعد تأويلا دينيا لنظرية الطبيعة الصوفيانية للعالم والكائنات التى تشيع الحياة فيها جميعا». (٢٣٠). «والأفكار ـ الكيفية الأفلاطونية معروفة لدى الوعى الأسطورى للشعب وتنعكس فى أساطيره وحكاياته الخرافية وفنه الشعبى، وهذا يكمن فى جذور الرقى والتعاويذ وألوان السحر والطوطميات totems وغير ذلك من الرموز الحيوانية التى تلعب دورا هاما فى كافة الأديان بما فيها المسيحية ـ اليهودية» (٢٣٠).

وحين يتحدث «بولجاكوف» عن الأفكار يستقر طويلا ـ كما فعل «فلورنسكى» ـ عند الفرق بين الأفكار والتصورات العقلية. «ففى الفكرة يوجد العام والفردى معا فى كل بسيط: إذ يتحد فيها الكيان الفردى للشخصية النوعية وفردية الجنس الجماعية. وفى فكرتها يوجد الجنس باعتباره وحدة، واكتمالا لكافة أعضائه الفرديين فى تفردهم، وهذه الوحدة لاتوجد مجردة فحسب، بل عينية أيضا.» وهذا ينطبق خاصة على الانسان. «فالبشرية آدم واحد حقا، آدم القديم والحديث، الذى خلق أول مرة، والذى أعيدت ولادته فى المسيح، وكلمات السيد المسيح حين يقول إنه موجود فى الجائع والظمآن والمسجونين ـ وفى الانسانية المعذبة كلها، هذه الكلمات يجب أن تقبل بكل مافيها من دلالة، غير أن ثمة حقيقة مساوية لذلك فى الوقت نفسه ـ ترتبط بالفردية، وبالتقابل بين الكائنات الانسانية المنفصلة باعتبارها افرادا، وإنسانية ـ المسيح فيها» (٢٣١).

والنظرية القائلة بوجود صوفيا إلهية، وأخرى مخلوقة، يشار إليها فى «النور الذى لايخفت» وتعرض بالتفصيل فى «حمل الله» Agnus Dei ، وفى المعزى The Comforter وفى عروس الحمل The Bride of the Lamb . ويقيم «بولجاكوف» نظريته فى صوفيا الالهية على الاختلاف القائم بين تصورات الشخصية الالهية والطبيعة الالهية (ousia) فيقول: «إن للروح شخصية وطبيعة، و«للروح الالهية» شخصية ثلاثية وطبيعة واحدة يمكن أن تسمى الألوهية. والطبيعة الالهية هى الحياة الالهية. ens realissimum أى الوحدة الشاملة الايجابية التى تضم فى نفسها «الكل، إذ لا تتلاءم التحديدات من أى نوع من الألوهية» وهذه الوحدة الكيفية التى تضم الكل هى الله فى كشف عن نفسه، وهى ماتسمى فى الأناجيل بحكمة الله صوفيا (حمل الله ـ ١٢٤).

وليست لصوفيا الالهية دلالة بالنسبة لله فحسب باعتبارها حياته، بل بالنسبة للانسان أيضا، ومن خلاله بالنسبة للخليقة كلها باعتبارها صورته الأولية archetype: فالله قد خلق الانسان على صورته، وهذه الصورة هى الكيان الواقعى فى الانسان الذى يصبح بواسطتة الها مخلوقا(١٣٥). «وصوفيا الالهية بوصفها كائنا عضويا شاملا من الأفكار هى الانسانية الخالدة فى الله باعتبارها الصورة الأولية الالهية وأساس وجود الانسان». وتوجد «هوية مماثلة» معينة بين الله والانسان، الصورة الأولية والصورة. واللوغوس (الكلمة) التى جعلت فيها صوفيا الالهية أقنوما هى الانسان الخالد، الانسان العلوى، ابن الله وابن الانسان(١٣٦). وصوفيا بحسبانها الألوهية فى الله هى« صورة الله فى الله نفسه، الفكرة الالهية المتحققة، وفكرة الأفكار جميعا متحققة على هيئة الجمال» (١٢٦). وعلاقة الله بصوفيا الالهية علاقة حب: «ففى صوفيا يحب الله نفسه فى كشفه الذاتى عن نفسه، وصوفيا تحب الله الشخصى الذى هو الحب حبا متبادلا» (١٢٧)، «وهى كيان حى، وإن لم تكن كيانا شخصيا»(١٢٨). وليست صوفيا الالهية شخصا، ومع ذلك فانها ليست خارج الشخصية، وأقنومها هو اللوغوس الذى يكشف عن الأب باعتباره أقنوما ثنائيا(١٣٦). واللوغوس الذى تصير فيه صوفيا الالهية أقنوما هو الانسان الأبدى، الانسان العلوى، ابن الله، وابن الانسان» (١٣٧).

وصوفيا المخلوقة كيان قريب الشبه بصوفيا الالهية. ويقول الأب سر جيوس بولجاكوف. .وكل شيىء فى العالم الالهى والعالم المخلوق، وفى صوفيا الالهية وصوفيا المخلوقة متطابق فى المضمون وإن لم يكن ذلك فى طريقة الوجود» «وإنها لصوفيا واحدة بعينها هى التى تتكشف فى الله وفى الخلق، والعبارة السلبية التى تقول إن

الله قد خلق العالم من العدم تستبعد نصور أى مبدأ لا إلهى أو مضاف إلى الألوهية extradivine فى الخلق، غير أن مضمونها الايجابى لايمكن أن يكون إلا أن اللـه قـد خلق العالم خلال نفسه، ومن طبيعته. ويتألف خلق العالم ميتافيزيقيا من وضع اللـه لعالمه الالهى لا باعتباره وجودا أبديا بل باعتباره صيرورة . ويهذا المعنـى مـزجه بالعدم بأن غمسه فى الصيرورة. وأصبحت صوفيا الالهية أيضا صوفيا المخلوقة. والله قد كرر نفسه فى الخلق، وعكس صـورته فى الـلاوجود» (١٤٨،١٤٩) «والمضـمون الايجابى للوجود الكونى، الهى بالقدر الذى يتمتع به أساسه فى الله»(١٤٨).

وهكذا، لايخلق الله المضمون الايجابى للعالم من جديد، ذلك أنه مطابق للمضمون الموجود فى الله فعلا. وفضلا عن ذلك فان استمرار العالم فى التطور من عمل اللـه نفسه ـ الروح القدس: «إن قوة الحياة والتطور هى قوة الروح القدس فى الطبيعة، أو هى الفضل الطبيعى للحياة. وينبغى على المرء أن يفهم ويقبل هذا الفضل الطبيعى للخلق الذى لايمكن فصله عن العالم الطبيعى ـ دون خوف من وثنيـة ظـاهرية أو وحدة وجود، إذ أنها البديل فى الواقع عن الألوهية الخاوية المميتـة التـى تفصـل الخالق عن الخلق» (المعزى، ص٢٤).

«ولابد أن نتعرف على كل مخلوق على أنه صوفيانى من حيث مضمونه الايجـابى أو فكرتة التى هى أساسه ومعياره، ولكن ينبغى ألا ننسى أن للمخلوقات جانبا آخـر، هو «الطبقة» السفلى للعالم، المادة باعتبارها «عدما» وقد رفعت إلى مستوى الفعـل وأخذت تكافح لاحتواء المبدأ الصوفيانى فى ذاتهـا» (النـور الـــذى لايخفـــت ص٢٣٤،٢٤٢).

وتصور التجسيد تصور جوهرى فى الميتافيزيقا المسيحية. وهو يقتضى بـالضرورة تمييزا بين فكرتى المادية والجسدية. ويرى «بولجاكوف» «أن ماهية الجسـدية هـى «الحساسية بوصفها عنصرا متميزا مستقلا للحياة، ومختلفا عن الروح، ولـكنه ليس بأى حال من الأحوال معارضا أو أجنبيا عنه» (٢٤٩). «إنها مختلفـة عـن الفـكر والارادة، ولا تسمح بأية تحديدات منطقية، وليس من الممكن إدراكها إلا عن طـريق الاحساس. والجسدية أمر جوهرى لكل مايمكن أن يسمى شيئا واقعيا، وحتى الأفكار التى تنتمى إلى عالم «صوفيا» المعقول ينبغى أن توصف عينيا بأن لها جسدا. وثمة أنواع كثيرة من الجسدية، تبدأ من جسديتنا الخشنة المادية، وتنتهـى بـالجسدية المتسامية الحاملة للروح. وقد توجد أجسام على درجات مختلفة من الـرقى، مثـل الأجسام السماوية والعقلية والأثيرية.... إلخ»(٢٥١). وذات مـرة لاحـظت أن الأب

«سرجيوس» ليس على مايرام فسألته مم يشكو، فأجابنى قائلا: «إن جسدى السماوى ليس مستقرا فى موضعه.»

وتتحقق الدلالة العليا للجسدية فى أنها شرط الجمال. «والحساسية الروحية أو الطبيعة المحسوسة للمثل هى الجمال. والجمال مبدأ مطلق من مبادىء العالم كاللوغوس تماما. فهو الذى يكشف عن الأقنوم الثالث الذى هو روح القدس»(٢٥١) «الجمال هو الحساسية المقدسة المنزهة عن الاثم، أو هى الطابع المحسوس للمثل. ولا يمكن للجمال أن يقتصر على معنى واحد، كالبصر مثلا، فكل حواسنا قادرة على تذوق الجمال، لا البصر وحده، بل السمع والشم والذوق واللمس»(٢٥٢).

ونظرية «بولجاكوف» فى تجسيد المثل تعكس سمة مميزة للفلسفة الروسية ، هى الطابع العينى الذى أشرت إليه سلفا حين تعرضت لفلورنسكى

وتصل نظرية عينية المثل ذروتها فى كتاب الأب «بولجاكوف» اللاهوتى «سلم يعقوب» Jacobs Ladder. وفى هذا العمل الذى يتناول «علم الملائكة» angelology يؤكد بولجاكوف أن الملائكة وبخاصة الملائكة الحارسة للأفراد والكنائس والأمم والعناصر إلخ، أعضاء فى صوفيا المخلوقة، وتقابل المبدأ الذى يصفه أفلاطون بأنه «المثل» Ideas ويقول «بولجاكوف»: «إن حقيقة الأفلاطونية تتكشف فحسب فى علم الملائكة بوصفه مذهبا فى السماء والأرض فى علاقتهما المتبادلة، «ومثل أفلاطون» لاتوجد باعتبارها تجريدات منطقية أو تصميمات للأشياء، وإنما توجد باعتبارها جواهر شخصية هى ملائكة الكلمة»(١١٨).

ونظرية «بولجاكوف» فى الملائكة استكمال منطقى لأفكار «فلورنسكى» كما عرضناها آنفا، وقد وضع «فلورنسكى» تصوره للأفلاطونية عن طريق الاستدلال الفلسفى، بينما وضعه «بولجاكوف» وهو بسبيل بحثه اللاهوتى، أى بتحليل نصوص الأناجيل، والمعطيات التى استمدها من علم الطقوس والأيقونات. ويدل هذا الوصول إلى النتائج نفسها عن طريق منهجين مختلفين كل الاختلاف على أن «كل الطرق تؤدى إلى روما»، وأنه من الممكن بلوغ الحقيقة بمناهج جد مختلفة. وليس فى هذا مايثير الدهشة، فمنهج «بولجاكوف اللاهوتى يتألف من استخدام «الخبرة الدينية»، ولايعنى بذلك الخبرة الفردية فحسب بل خبرة الكنيسة الجماعية أيضا. وحين أتحدث عن «بلوغ الحقيقة» فى هذا المجال، فإننى أقصد تعاليم «بولجاكوف» و «فلورنسكى» عن الكائنات العليا التى تقف على رأس أقسام مختلفة من العالم، ولاأقصد تفسيرهما لأفلاطون الذى لا يستند إلى أساس من الصحة.

ويرتبط بهذه السمة نفسها التى تتميز بها الفلسفة الروسية ـ أعنى طابعها العينى ـ دفاع «بولجاكوف» عن عبادة الأيقونات التى تعد من الأمور الجوهرية فى المذهب الأرثوذكسى. ويبين «بولجاكوف» فى كتابه «الأيقونة وعبادتها» صعوبة الدعوة إلى عبادة الأيقونة لأنها ما برحت أمرا لا يمكن تبريرها لاهوتيا، ذلك أن محطمى الأيقونات Ikonoclasts قد صدروا عن القضية الواضحة الصحة القائلة بأن الألوهية تتنزه عن إتخاذ أية صورة من الصور، وحين إتخذوا أساسا فى العقيدة التى تذهب إلى أنه لم يكن فى المسيح ثمة انقسام فى الجواهر أو اختلاط فى الأشخاص، فقد أكدوا أن صورة جسده لم تكن صورة لألوهيته، ومن ثم فإنها ليست أيقونة للمسيح (٢٤). ويتغلب «بولجاكوف» على هذه الصعوبة بأن يضع ثلاثة أزواج من النقائض (٥٤): المناقضة «اللاهوتية» (الله هو العدم الالهى، الله هو الثالوث المقدس) والكونية (الله موجود فى ذاته، الله موجود فى الخلق)؛ والصوفيانية» (صوفيا غير المخلوقة ـ الربوبية فى الله، صوفيا المخلوقة الألوهية خارج الله فى العالم). ويحل «بولجاكوف» مشكلة الأيقونة باستخلاص نتائج نظريته عن صوفيا غير المخلوقة باعتبارها صورة الله التى هى فى الوقت نفسه صورة الخلق الأصلية؛ فلأن المخلوقات جميعا، وخاصة الانسان قد فطرت على صورة الله، فإنها جميعا من حيث صفاتها الايجابية أيقونة حية للربوبية (٨٣) وبالتالى، فإن المسيح ذلك الآدم الجديد «اتخذ فى جسده، صورته الخاصة لآدم العلوى، أى أيقونته» (٩٢). ومهمة راسم الأيقونة تتألف فى التعبير أثناء تصويره لجسد المسيح ـ عن بعض الجوانب التى لا حصر لها لله الكلمة الذى هو صورة الصور، وفكرة الأفكار (٩٣).

ومن الجوهرى فى صياغة نظرية تتناول تجسيد المبادىء المثالية أن نعطى تفسيرا لتجسيد أكثر غموضا هو تجسيد الله الكلمة نفسه، أى الشخص الثانى فى الثالوث المقدس. فلماذا حدث هذا التجسيد، وكيف كان ممكنا؟ ويمكن أن تعطى الاجابة على السؤال حين تكون بصدد الاجابة على مشكلة الشر والتحرر منه.

فلا المادة ولا الجسم باعتبارهما حاملين للحساسية، شر فى ذاتهما، والحق أن العالم كما خلق فى الأصل لا يحتوى على أى شر، فهو ببساطة فى حالة عدم الاكتمال الطفولى، وأمامه مهمة أن يجعل «طبيعته الصوفيانية» أمرا فعليا (النور الذى لا يخفت ص ٥٠) والشر انحراف عن هذا السبيل، فهو نتيجة الارادة الذاتية للمخلوقات التى تستخدم قوى الوجود لتجعل اللاوجود الذى هو مادة العالم أمرا فعليا. فالشرّ إذن عنصر لا صوفيا أو معاد للصوفيانية يتطفل على الوجود (٢٦٣).

والموت بالنسبة لهذا «الوجود المسموم» أى العودة إلى الأرض على أمـل البعـث والنشور نعمة لا نقمة (٢٦٢).

ويرتبط بعث المخلوقات جميعا ورفعها إلى مرتبة أعلى بتجسد الله الـكلمة علـى هيئة عيسى المسيح. وهكذا يلعب الانسان دورا رئيسيا فى حياة العالم، وهذا راجـع إلى أن الانسان قد فطر على صورة الله. فهو شـخصية وأقنـوم، ولا يسـتطيع أى تعريف أن يستنفد طبيعته. وللانسان جانب من «الامتناع عن أن يخلق». وجبل الرب الاله آدم ترابا من الأرض ونفخ فى أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسا حية » (سـفر التكوين الاصحاح الثانى آية ٧) (حمل الله، ١١٤) والروح غيـر مخلـوقة بهـذين المعنيين: أولا، باعتبارها شعاعا من مجد الله، وثانيا: بوصفها أنا تضع ذاتها: «وحين دعا الله نفسه الخاص للوجود الشخصى، وحين أقنم أشعة مجده الخاص، فإن الله قد حقق ذلك بفعل سرمدى واحد مع الشخصية نفسها. وفعل الله الخلاّق يسأل الـذات المخلوقة هل هى ذات، وهل فيها إرادة الحياة، فيسمع رد الخليقة بالايجاب (١١٤) «وعلى هذا النحو، الانسان مخلوق وغير مخلوق» (١٩٧)، «وهو مـطلق فى النسـبى، ونسبى فى المطلق» (النور الذى لا يخفت ٢٧٨) الانسان كون مصغر microcosmos : وكل عناصر العالم موجودة فيه. «إن الروح الانسانية فى تـركيبها النفسى العضـوى الشامل قد وجدت ما هو حى، وأصبحت فى وعى به، والانسان ــ على عكس النظرية الداروينية ــ لم ينحدر من الأنواع الدنيا، وإنما يحتويها داخل نفسه: الانسان حيوان شامل pan - animal ويحتوى على كلّ برنامج الخليقة، ويمكن أن نجد فيـه صـفات النسر والأسد، وغيرها من الصفات النفسية التى تؤلف أساس العالم الحيوانى، ذلك المنشور الذى يمكن أن ينكسر فيه ضوء الانسانية. وهذا هو تفسير الحقيقة الجزئية للطوطمية والجمع بين هيئة الانسان والحيوان فى صور الآلهـة المصريـيـن» (٢٨٦) وهذا مثل من الأمثلة الكثيرة على ما يدعوه «بولجاكوف» بـالنظر الصـوفى الثـاقب للوثنية، ذلك النظر الذى يرى آلهة حيث لا يستطيع وعينا «العلمى» أن يرى غير قوى للطبيعة لا حياة فيها (٣٢٦). ويمكن أن يقال عن الوثنية بوجه عام إنها إدراك ما هو خفى عن طريق المرئى، والله خلال العالم، وكشف الربوبية فى الخلق، كما تشيع فيها دوافع عديدة، وهى أوسع مجالا من العهد القديم، بل ومن العهـد الجـديد الـذى يتضمن وعدا بمعز Comforter سيأتى فيما بعد. ولدى الوثنية شعور حى «بالجسدية المقدسة» وبوحى الروح القدس (٣٣٠)، وهناك أيضا شىء من الحقيقة الـدينية فى العبادة الوثنية للأمومة المقدسة والتشابه القائم بين إيزيس وهى تنحنى باكية فـوق أوزيريس وأم الله المنحنية فوق جسد المخلص (٣٣٢) لا يـزعج «بـولجاكوف» إذ

يعتقد أن مشكلة أقنوم الربوبية الأنثوى سر لم يحظ بعد بالتأمل الكافى فى المسيحية (٣٣١). غير أن لمحات الحقيقة تلك تتخذ فى الوثنية الصورة الخاطئة للنزعة الطبيعية التى تسود فيها وحدة الوجود، بينما تصب المسيحية إهتمامها كله على التناقض الأساسى فى الوعى الدينى، ألا وهو الوحدة التى لا تنفصم بين المفارق والمحايث (٣٣٩).

وليس من الممكن تحقيق المثل الأعلى المسيحى – أى ملكوت الرب – داخل حدود الحياة الأرضية والمجتمع الأرضى، فلقد «أصبح الانسان بعد سقوطه فريسة لشهوة المعرفة، تلك المعرفة التى يريد الحصول عليها بمعزل عن حب الله والوعى به: كما صار فريسة لشهوة الجسد التى تسعى إلى الملذات الجسدية بمعزل عن الروح، وفريسة لشهوة القوة التى تطمع فى السلطان بمعزل عن النمو الروحى». وفى علاقته بالعالم «خضع الانسان لاغراء السحر، آملا فى السيطرة على العالم بالوسائل الخارجية غير الروحية (٣٥٣). والعالم يقاوم محاولات الانسان للسيطرة عليه، والتنافر بين الانسان والعالم يؤدى إلى ضرورة العمل والنشاط الاقتصادى الذى هو من طبيعة السحر الرمادى «Grey magic» بحيث يجمع فى نفسه بين عناصر السحر الأبيض والأسود وقد تلاحمت أنسجتها، بين قوى النور والظلام، الوجود واللاوجود».

ومن الخصائص المميزة لهذا العالم الثنائى ذلك التضاد بين العمل الاقتصادى والعمل الفنى: «ينظر الفنان من عليائه على النشاط الاقتصادى محتقرا إياه لأنه نشاط حاسب نفعى يفتقر إلى الالهام الخالق، بينما يتخذ المنتجون من الفن موقفا متهاونا بسبب عجزه الحالم، وطبيعته الطفيلية التى لا محيص عنها من وجهة نظر الاحتياجات الاقتصادية» (٣٥٦). وبلوغ الوحدة المثالية بين هذين النشاطين تتم عن طريق فن الحياة الذى يسمو بالعالم، ويخلق الحياة فى الجمال. وقد كان «فلاديمير سولوفييف» مخطئا فى وصفه لهذا الفن الايجابى بأنه نشاط إلهى theurgy، والحق أنه مزيج من النشاط الالهى والنشاط الصوفيانى sophiurgy أو هو الأثر المشترك الذى يحدث حين ينزل الله إلى العالم ويصعد الانسان إلى الله.

قال «دوستويفسكى»: «الجمال سينقذ العالم». «هذا الجمال الصادق هو السمو بالعالم، هو النشاط الصوفيانى، الذى لا يمكن أن يتم إلا «فى حضن الكنيسة وتحت التأثير المنعش لتيار فضل العشاء الربانى الذى يصب فيه فى جو من الالهام العابد» (٣٨٨). وهذا الاستهلاك لعمل الله الحلاق يتحقق فى عصر (أيون) aeon جديد، ولا يتحقق داخل حدود تاريخنا الأرضى: «إن غاية التاريخ أن يؤدى إلى ما وراء

التاريخ، إلى حياة العالم الآخر، وغاية العالم أن يفضى إلى ما وراء العالم، إلى سماء جديدة، وأرض جديدة» (٤١٠). «وألوان الفشل التاريخية مفيدة لأنها تشفى الناس من الميل إلى عبادة الانسانية أو الأمة أو العالم، ومن الايمان بالتقدم ذى النزعة الانسانية إذ لا يتمخض عن ذلك الايمان حب أو شفقة بل حلم مغرور بفردوس أرضى» (٤٠٦).

و«الانسان» كما سبق أن قلنا ـ «مخلوق وغير مخلوق، مطلق فى النسبى ونسبى فى المطلق». ولما كان الانسان عصيا على التعريف، فإنه يتطلع إلى الابداع المطلق محاكيًا صورة الله، ولكنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يخلق شيئًا كاملا، أو آية كبرى chef d'oeuvre (٢٧٩). ووجود المخلوق مصنوع من الوجود واللاوجود، ومن ثم «فإن لطبيعة الانسان صفات العبقرية والدلالة، وأساسه الأدنى هو الجانب الآخر للوجود، أو كمية وهمية أضفى الواقع عليها، وأن يريد الانسان ذاته ولا شيء غيرها، وأن يغلق الانسان على نفسه فى صفته كمخلوق معناه أن يبحث عن الأعماق الدنيا وأن يضرب بجذوره فيها. ومن ثم فإن الشخصية الرئيسية فى الأعماق الدنيا هى الشيطان الذى يعشق نفسه كأنه الله، والذى يضرب بجذوره فى ذاته ويسجن نفسه فى أعماقة الدنيا الخاصة. وقد أراد أن يجد كل ما هو إلهى فى لا وجوده الخاص، فأجبر على أن يغلق على نفسه فى الجحيم الذى تسكنه الظلال والأشباح، وهو يعتقد أنه المكان الذى يسكنه إله للنور. وجمال إبليس والشيطان الذى اجتذب «بايرون» و«لرمنتوف» ليس أكثر من موقف متكلف، أو مجرد غطاء للخداع وانعدام الذوق، وكأنه ثياب أنيقة لشخص ما يرتديه شخص آخر فوق ملابس داخلية قذرة، أو كأنه الحياة المترفة التى يحياها المرء بأموال يستدينها دون أمل فى ردها، أو كشخص تافه يخلو من كل فن ومع ذلك فإنه يدعى العبقرية. والعباءة الشيطانية تخفى فى داخلها هلستاكوف وتشيتشيكوف، ويتحول الجنى الجميل إلى شيطان بشع ذى حوافر وقرون فى رأسه. والابتذال هو الخطوط الخفية الموضوعة تحت النزعة الشيطانية» (١٨٢). ولا يوجد التحرر من كل إغراء ومن كل قلق من المطلق اللا مطلق إلا بواسطة الانسان ومن خلال بطولة الحب المتواضع» (٢٨٠) من خلال الاتصال بالانسان العلوى، آدم قبل سقوطه Adam Cadmon الذى يتحقق فيه الاتحاد بين الله والانسان. فالانسان العلوى يحتضن الكل داخل نفسه فى وحدة شاملة إيجابية، فهو الكل المنظم أو الكائن العضوى الشامل «Pan - organism» (٢٨٥).

كيف يكون الاتحاد الكامل بين الله والانسان ممكنا فى شخص واحد؟ إن المهمة

العليا لتصور العالم المسيحى هى أن يقدم لنا تفسيرا فلسفيا لنظرية يسوع المسيح باعتباره إلها ـ إنسانا. ولهذا يمكن أن يعد علم المسيحية christology وعلم الخلاص soteriology وعلم الآخرة eschtology كما عرضها الأب «سرجيوس بولجاكوف» فى مؤلفاته الضخمة «حمل الله» agnus Dei و«المعزى» و«عروس الحمل»: يمكن أن تعد تلك العلوم ذروة نشاطه اللاهوتى والفلسفى. ففى كتابه «حمل الله» يدرس بالتفصيل التناقض الأساسى فى الوعى الدينى أى تلك الوحدة الثنائية التى لا انفصام لها بين المفارق والمحايث» ويسعى إلى توضيح المعنى الفلسفى اللاهوتى لعقيدة «خلقدونيا» Chalcedon القائلة بأن يسوع المسيح هو الله الكامل والانسان الكامل. والاتحاد الذى لا ينفصم «دون خلط» بين الطبيعتين الالهية والانسانية فى شخص واحد، هذا الاتحاد لا يمكن تفسيره على أنه تلوينهما أو مزجهما أو ما شاكل ذلك (٩٤). ذلك أن وحدة الحياة الشخصية تتطلب وحدة مظاهرها جميعا بحيث يكون كل مظهر منها فعل إنسانى إلهى theo - andric : ولا بد من تفسير معجزات المسيح ونفاذ بصيرته وقوته الروحية وغير ذلك من التعبيرات التى تدل على كماله الرفيع، وكذلك تعبه الجثمانى وافتقاره إلى المعرفة وإحساسه بهجران الله وغير ذلك من التعبيرات التى تدل على التحديدات الموضوعة له، لابد من تفسير هذا كله على أنه إنسانى إلهى. ويقول «بولجاكوف» إن متناقضات الوعى الدينى لا يمكن حلها بمجرد صياغة مجموعتين من الأحكام تناقض إحداهما الأخرى تناقضا منطقيا، بل ينبغى علينا أن نرتفع إلى مستوى يزول فيه بصورة ما هذا التعارض بينهما. ويتم ذلك فى رأى «بولجاكوف» بواسطة اللاهوت التجريدى أو التفريغى Kenotic (٢٤٨) الذى ينظر إلى التجسيد باعتباره تحديدا ذاتيا للوغوس الذى يتخلى عن مجد ربوبيته إلى الحد الذى تصبح فيه طبيعته اللاهوتية مناسبة للطبيعة الناسوتية. وهذا ممكن فى حالة واحدة إذا كان شخص اللوغوس ـ حتى قبل التجسد ـ شبيه بالانسان إلى حد ما وبالشخصية ـ الانسانية وشبيه بما هو إلهى. وهذا «التجاوب بين الربوبية والبشرية» (١٣٦) يوجد بفضل صوفيا الالهية فى الله، وصوفيا المخلوقة فى العالم. «وصوفيا الالهية باعتبارها كائنا حيا شاملا من الأفكار Pan - organism of ideas هى الانسانية الأبدية فى الله ـ أو الصورة الأصلية الالهية، وأساس وجود الانسان» (١٣٦). وصوفيا الالهية تتأقنم فى اللوغوس الذى هو أقنوم منقسم إلى نصفين demiurgic؛ ومن ثم فإن اللوغوس هو الانسان العلوى، الانسان الأول، ابن الله، وابن الانسان (١٣٧). ولقد خلق الله الانسان مشابها لتلك الصورة الأصلية الالهية. وفضلا عن ذلك فإن للانسان فعلا ـ كما قلنا آنفا ـ جانبا «لامخلوقا»، والوجود الروحى الذى نفخه

الله من نفسه فى جسد الانسان قائم فى الأبدية الالهية، والروح المخلوقة مثلها أبـدية لا مخلوقة، وتحمل فى ذاتها الوعى بهذه الأبـدية والـلامخلوقية، وكذلك بـطبيعتها الالهية، ومن ثم فإن الوعى الذاتى الروحى هوفى قرارته وعى بالله. وفضلا عـن ذلك فإن الروح المخلوقة فى وعى بذاتها على أنها كيان يضع أساسه ونفسه بنفسـه ذلك أنها تضع نفسها باعتبارها ذاتا (١١٥). وعلى هذا الأساس الانسان كائن مخلـوق ولا مخلوق فى الوقت نفسه، وثنائية الطبيعة هذه فى الانسـان وربـوبيته الانسـانية الأصلية تجعل فى الامكان تأليه الحياه، واجتماع الطبيعتين معـا فى الانسـان دون إنقسام أو خلط» وهذا يفسر لنا كيف أن الشخص الثانى فى الثالوث المقدس يستطيع بواسطة تفريغ ذاته (kenosis) أن يعبر الهوة التى تفصل بيـن الـطبيعتين الالهيـة والمخلوقة، فلدينا هاهنا طبيعة إنسانية تتضمن طبيعة إلهية من ناحية، وطبيعة إلهية تتضمن طبيعة إنسانية من ناحية أخرى. وقد خصص الأب «سرجيوس» كتيبه الرائع «معجزات الانجيل» لعرض الصفات السامية للطبيعة الانسانية وخاصة القوة الروحية للأشخاص الذين يحققون مشيئة الرحمن.

ولا يتم الاتحاد بين الطبيعة الالهية والطبيعة البشريـة دون آلام، ذلك أن الهـوة القائمة بين الطبيعتين قد ازدادت عمقا بسقطة الانسان. «ولما كان للانسان مركزان للوجود الروحى والمخلوق، فقد إختار الانسان أن ينحرف نحو الجسد بأن أخضـع روحه لنداءاته بدلا من أن يسيطر عليه روحيا. «وبالتالى فإن الطبيعة لم تظهر لـه فى جانبها الصوفيانى، وإنما فى جانبها المخلوق، أى صوفيا السـاقطة أو المـظلمة، وفى صورة اللاوجود الذى هو المادية ـ وهى حالة ناقصة شـاذة منحـرفة» (١٦٨) ـ «وتصبح الطبيعة الميتافيزيقية للخلق التى تتخذ من اللاوجود مادتها منبعا للتـأكيد الذاتى الشائن، وللأنانية الخلقية التى تنعكس فى انعدام القابلية المكانية المتبـادلة للنفاذ باعتبارها قوة للانحلال والفوضى «الساهدة» التى لا يستقر لها قرار» أضف إلى ذلك «أن الروح المخلوقة تحمل فى أعماقها المستسرة غواية الذات الشيطانية التـى تعتبر نفسها صورة أصلية archetype (١٧٠) وتجسد اللوغوس نتيجة لسقطة الانسان «صليب يحمله على كاهله»: ولما كان بريئا من الاثم، فإنه يتلقى من مريم العـذراء عن طريق الروح القدس الجسد محملا بنتائج الخطيئة الأولى» وهـو فى حـالة مـن الضعف والخضوع للطبيعة الالهية بعد صراع عنيف متصل (٢٧١ - ٢٠٠).

ويتألف نزول الله التفريغى إلى العالم من تلك الحقيقة وهى أن الشخص الثـانى من الثالوث المقدس ـ فى الوقت الذى يحتفظ فيه بتمام ربوبيته فى الثالوث «الباطن»،

يخلع مجده الالهى فى الثالوث «الاقتصادى » (أى الثالوث فى علاقته بالعالم) ويكف عن أن يكون إلها بالنسبة إلى نفسه (٢٥٣) «ويجعل الله اللازمانى الأبدى نفسه إلها تجرى عليه الصيرورة becoming فى الله الانسان، ويجرد نفسه من ربوبيته الأبدية لكى يهبط إلى الحياة الانسانية. وفى هذه الحياة ومن خلالها ـ يجعل الانسان متقبلا لله، عائشا فيه، وباختصار يجعله الله ـ الانسان.. (٢٤٩). وهو يدرك نفسه على أنه ابن الانسان وابن الله، مطيع للأب (٢٩٢ - ٣١٦). وهو الحلقة التى تربط الانسان بالله لانه ذو جوهر مشترك «فهو مع الله فى الربوبية ومعنا فى البشرية» (٢٦٣). وطبيعتاه الالهية والانسانية غير منقسمتين «لأنهما غير مختلفتين، بل متطابقتين فى مضمونهما باعتبارهما ظاهرة وشيئا فى ذاته، علة ونتيجة، مبدأ وتحققه» (٢٢٤) ولا يوجد بينهما فى الوقت نفسه أى خلط ، فإحداهما إلهية والثانية مخلوقة، صوفيا (٢٢٣) الأولى فائقة على الزمان، والثانية تتحقق خلال العملية الزمانية.

ومن المفهوم من وجهة نظر هذا اللاهوت التجريدى (التفريغى) الذى يذهب إلى أن اللوغوس يخلع عن نفسه ربوبيته، من المفهوم أن مظاهره جميعا فى الحياة الأرضية سواء منها الكاملة أو تلك التى يدفعها الضعف الانسانى، إنسانية إلهية سواء بسواء، وأنها ليست مظاهر متناوبة ، فهى مظاهر للعنصر الالهى مرة وللعنصر الانسانى مرة أخرى والمعجزات التى أتى بها تشير إلى معيار سيطرة الروح الانسانية على الطبيعة: وهو يظهر فى كثير من الأحيان بصيرة عجيبة ـ كا لقديسين والانبياء، ولكن لأنه قد وضع نفسه داخل حدود الزمان المكان، فإنه يظهر الجهل الذى هو أمر طبيعى فى الانسان، وهو يتجه صوب الله بصلاته كى ينزل عليه الالهام الذى يحتاجه بعد أن قصر مظاهر ألوهيته داخل حدود الطبيعة الانسانية. ولكنه من ناحية أخرى لا يتخلى عن ربوبيته فى ذاتها، وهذا يجعل إجراء المفارقات المسيحية واضحة : إن الله النائم فى قاربه يسند الكون بكلمته؛ الله المعلق فوق شجرة والذى يعانى سكرات الموت هو الخالق وهو ينبوع الحياة، الذى يسند بكلمته الخلق جميعا، الله المولود فى المذود والذى رقد فى القبر، هو رب الخلق أجمعين وهكذا» (٢٥٥). «ولا وجود فى الله الانسان أى مظاهر لا إنسانية للحياة الالهية. وكل ما هو إنسانى يؤله ويبارك، ويتخلله النور الالهى، وإن لم يتمجد بعد: وكل شىء فيه إنسانى إلهى» (٢٨٤). ولكن لما جاء ملء الزمان، أرسل الله ابنه مولودا من امرأة مولودا تحت الناموس ليفتدى الذين تحت الناموس لننال التبنى» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية. ٤٤)

والغرض الذى يرمى إليه اللوغوس «من إطراح ذاته هو أن يبعث الانسانية الساقطة، وأن ، يخلّصها من الخطيئة، وأن يصالحها مع الله. وله فضلا عن ذلك غرض أكثر عمومية، مستقل عن السقطة هو تأليه الانسان، حتى تتوحد الأشياء جميعا العلوية والأرضية تحت رأس واحد هو المسيح» ليس التجسد إذن مجرد فعل خلاصى (١٩٣). وبخروج الله من الأبدية إلى العملية الزمانية يوحد نفسه بالعالم «لا من الخارج فحسب، باعتباره خالقا وعناية إلهية بل من الداخل» «وهكذا فالتجسد هو أيضا الأساس الداخلي للخلق، وعلته الأخيرة» (١٩٦).

وحين اتخذ الله طبيعة إنسانية صار فردا تاريخيا، غير أن فرديته ليست محددة بأى تحديد أنطولجى (وجودى). فليست له «فردية » بالمعنى السلبى المحدد» نتيجة لسقطة آدم القديم «لقد كان شخصا عالميا، وتضم شخصيته الصور الانسانية جميعا، كان شخصية شاملة Pan-Personslity .وهو قريب ميسر فى مساواة تامة لكل من يتأمله. إذ هو لكل شخص على حدة، وللكل الصورة التى تخاطب القلب والعقل مباشرة وتتغلغل إلى الأعماق الخفية. هذا هو أساس كاثوليكية الانجيل وجاذبيتها الانسانية الشاملة. ولقد تبنى المسيح بطبيعته الانسانية الوجود الكونى كله من حيث إن الانسان كون مصغر» (٢٢٩) فهو إذن آدم الجديد الذى بعث الانسانية كلها ، تلك الانسانية التى ارتكبت مع آدم القديم خطيئة السقوط، وكان آدم قبل السقوط «إنسانا عالميا ، وكانت البشرية بجوانبها الممكنة جميعا تعيش فى الواقع، ولأن آدم شخص فليست له فردية بالمعنى السلبى المحدد، فردية ناشئة عن الوحدة الشاملة المفككة التى تصير لا نهائية فاسدة للكيانات المغلقة على نفسها . وحين حدثت السقطة، أظلمت صورة الانسانية الشاملة الكلية فى آدم وأصبح مجرد فرد لا يستطع إلا أن ينجب أفرادا آخرين فحسب» (٢٣٠).

ويفتدى المسيح العالم من الخطيئة باعتباره الانسان العالمى الذى يأخذ على عاتقة خطايا العالم كله فى الماضى والحاضر والمستقبل. وهذا ممكن نتيجة «للواقع الميتافيزيقى للبشرية كلها الذى بفضله ترتبط الانسانية معا بالمسئولية المشتركة عن الخير والشر. فالجميع ليسوا مسئولين عن أنفسهم فحسب، بل مسئولين عن الكل وفى كل الأشياء» (٢٧٧). «والتطابق الذاتى الذى يضعه المسيح بينه وبين البشرية، ذلك التطابق الذى يقوم فى أساس عقيدة الفداء يعطى معنى حرفيا لا مجازيا لكلماته يوم القيامة: «بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتى هؤلاء الأصاغر فبى فعلتم» وبالصورة السلبية: بما أنكم لم تفعلوه بأحد هؤلاء الأصاغر فبى لم تفعلوا «إنجيل متى، ٢٥،

٤٠، ٤٥» (٣٧٧). وحمل خطايا العالم لا يعنى تدنيس الروح بالخطيئة، وإنما يعنى أن المسيح قد جرب وعاش وعانى من حمل الخطيئة كله، وبذلك تغلب عليها (٣٨٠). ولقد بدأ بأن عانى أولا «خطايا العالم المحاربة له من الخارج» وثانيا: إنه يحمل خطايا العالم من الداخل عن طريق «الحب المتعاطف »[٣] ففى ليلة جسثمانى* Gethsemane احتمل خطايا العالم بوصفها شيئا فظيعا منفرا يعذب روحه بمجرد حضوره عذابا لا سبيل إلى التعبير عنه» (٣٨٩)؛ ولقد خبر النتائج التى تلزم حتما عن عدالة الله أى الشعور بأن الله قد أعرض عنه: «الألوهية لا تتفق مع الخطيئة وإنما تحرقها بنارها (٣٨١). وإذا أخذت هذه الآلام معا فإنها تعادل العقاب الذى تستحقة البشرية، أى تعادل آلام الجحيم «وإن حمل المسيح لخطايا العالم فوق كاهله يصبح ظاهريا لا حقيقيا إذا لم تتبع ذلك كافة النتائج التى تجرها الخطيئة، أى عبء غضب الله والطرد من رحمته. والله يرحم الخاطىء ولكنه يبغض الخطيئة وعدالة الله مطلقة، كما أن حبه لامتناه. وقد تنسى الخطيئة، بل يجب أن تنسى، وأن تجرد من قوتها وأن تحطم، إذ ليس فيها قوة الحياة لأنها خلف خاطىء للحرية المخلوقة: والله لم يخلق الخطيئة ، ولم يخلق الموت. وفى عملية التخلص من الخطيئة تحترق بغضب الله الذى يعنى العذاب أو العقاب لموضوع الخطيئة، أو حاملها. وإذا كان ينبغى التكفير عن الخطيئة بالعذاب، فإن الله ـ الانسان الذى أخذ الخطيئة على عاتقه يتعذب هو أيضا. وبهذا المعنى يمكن أن يقال حقا إن الله الانسان يعانى ما يعادل العقاب على خطايا العالم، أى عذابات الجحيم، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة. ولا مجال هنا للقياس فى الزمان، لأن المقاييس الزمنية لا تنطبق على أى الحالات على الآلام الأبدية، والأبدية تصور كيفى وليست تصورا كميا. غير أن الساعات القصيرة التى استغرقها عذاب المسيح تتضمن «أبدية الآلام كلها وبكامل قوتها، وكان فى مقدور هذه الأبدية أن تقضى على خطايا العالم وتمسحها من الوجود. وهذا هو معنى الفداء ومصالحة الله».

والمرحلة الأخيرة فى عذاب التغلب على نتائج الخطيئة هى موت يسوع المسيح على الصليب. والعذاب الميتافيزيقى للوغوس الذى صلب نفسه عمدا عن طريق تفريغ ذاته قد أفضى حتما إلى العذاب التاريخى للرب ـ الانسان الذى مات على الصليب

---

(٣) وهذا ما بينه مطران العاصمة «أنطونى».

* حديقة جسثمانى هى المكان الذى اعتاد المسيح أن يخرج فيه للصلاة والتأمل، وهى المكان الذى قضى فيه ليلته قبل القبض عليه. (ف. ك)

(٢٦٠). ولا يمكن أن تقصر نتائج تحمل المسيح لخطايا البشرية على التجارب الروحية وحدها،[٤] بل لابد أن تمتد إلى الحياة الجسمية أيضا، وإلى جانب الخطايا أخذ المسيح على عاتقة الآلام الجسدية، وذاق الموت، وصنع ذلك كله بطريقة تختلف عن أى إنسان آخر لا يعرف إلا آلامه الخاصة، ولا يعانى الا موته الخاص. وقد كان من الضرورى لآدم الجديد الفادى للبشرية جمعاء أن يجرب ما هية الألم الانساني كله، وأن يذوق مرارة الموت كله، وأن يقبل الموت لكى يتغلب عليه، أى أن يحطم الموت بالموت.. الموت الكلى المتكامل» (٣٩٥). «والطبيعة الانسانية المؤلهة للرب ـ الانسان هى وحدها التى كانت قادرة على أن تستنفد الخطيئة الانسانيةكلها» والموت كله «ورضيت طبيعته الالهية وارادته رضاء تاما بهذا، وهكذا لا يستطيع أحد غير الرب الانسان أن يحمل على كاهله خطايا البشرية كلها، وما من إنسان أيا كانت قداسته يستطيع أن يفعل ذلك، ومع ذلك فقد صنعتها قوى طبيعته البشرية التى كانت فى انسجام كامل مع طبيعته الالهية» (٣٨٨) «إنه يعيد فى نفسه «العلاقة السوية بين الروح والجسم» التى فقدها آدم القديم، أى سيطرة الروح على الجسد، ومع ذلك «فإنه لم يكن انتصارا سهلا للقوة الالهية على الضعف الانسانى، وإنما كان انتصارا إنسانيا هو وحده الانتصار المطلوب العيم هنا ، وقد حققه الرب ـ الانسان» (٣١٦).

ونظرة الفداء المسيحى للخطيئة عن طريق آلام يسوع المسيح تبعث على الحيرة: «إذ كيف يمكن أن تغتفر خطيئة إنسان نظير الآلام التى يتحملها إنسان آخر ؟ وما هو الحق والعدل فى مثل هذا الاستبدال؟» ويجيب «بولجاكوف» بأن الطريقة نفسها التى يوضع بها السؤال تخطىء فى حق النزعة الفردية والقانونية، إذ لاتضع فى اعتبارها غير الشخصيات المنفصلة المنعزلة التى ينطبق عليها مبدأ العدالة المجردة. بيد أن التفرقة بين ما «يخصنى» «وما يخصك» تزول عن طريق الحب الذى يعرف الاختلاف والهوية بين «أنا» «وأنت» فى وقت معا. وليس المسيح «آخر» بالنسبة لكل كائن بشرى، إذ يضم آدم الجديد ـ فى رجولته «بالطبيعة» وفى حبه «بالتعاطف» كل فرد، كما أنه الانسان الكلى. والخطيئة التى يأخذها على عاتقه خلال قوة الحب ليست أجنبية عنه، وإنما هى خطيئته وإن لم يرتكبها، بل تقبلها فحسب. وليست لدينا هنا علاقة «قانونية» بل أنطولوجية (وجودية) قائمة على الوحدة الواقعية للطبيعة الانسانية على الرغم من التعدد الفعلى لمراكزها الشخصية، المنفصلة، وإن تكن متضامة مع ذلك. ولقد أخذ المسيح على عاتقه الطبيعة الانسانية كلها، ومن ثم يستطيع أن يأخذ على نفسه فيها ومن خلالها خطيئة الأفراد جميعا، وإن لم يقترفها

(٤) وهذا هو التصور ذو الجانب الواحد، وبالتالى الخاطىء الذى وضعه مطران العاصمة أنطونى.

شخصيا (٣٩١)» وقد يستطيع كل إنسان أن يجد فى المسيح نفسه وخطيئته والقدرة على افتدائها، إذا أراد عن طريق حريته وطبيعة آدم القديم فيه أن يدخل ضمن هذه القدرة «آمنوا تنقذوا believe and be saved (٣٨٧). وحرية الانسان لاتلغيها تضحية المسيح الفادية. وكل إنسان يأتى إلى المسيح «بالايمان والحب والندم» يستطع أن يشارك بحرية فى العذاب الذى لا حد نه، ذلك العذاب الذى يجعل الخطيئة منعدمة القوة، وحينئذ يمكن أن يقال عن مثل هذا الشخص «إنني أحيا ومع ذلك فلست أنا الذى أحيا، وإنما المسيح هو الذى يحيا فى «وينبغى أن يتحقق الخلاص موضوعيا لكل إنسان بواسطة تقبله الذاتى (أو عدم تقبله) له على أساس تقرير المصير الذاتى الحر الشخصى (مرقص ١٦، ١٦)* وانعمة الالهية هبة تمنح مجانا ولكنها لا ترغم ولا تحول الانسان إلى «موضوع » للخلق: إنه يقنع ويخضع ويبعث من جديد . وقد يكون طريق الخلاص الشخصى معقدا، متقطعا، متناقضا، غير أن الحب الالهى يتغلب أخيرا على خطيئة المخلوق، وحين يبلغ الزمان أجله ، يصبح الله هو الكل فى الكل» (٣٦)

وعلاقة الله كلها بالعالم تعبير عن حبه، وخلق الله للعالم.. هذا الخلق نفسه فعل من أفعال حب الله القربانى، وفداء الانسان من الخطيئة أكثر من ذلك قربانية، ذلك أن خالق وجود الانسان يأخذ على عاتقة نتائج فعله الخالق، أى إمكانية الخطيئة التى أصبحت فعلية» (٣٩٣) والأب يتعذب هو أيضا مع ابن الله المتجسد، ذلك أن الأب حين ترك الابن يموت على الصليب فإنه «لا يعانى الموت طبعا، وإنما لونا معيّنا من الموت الروحى معا فى تضحية الحب» (٣٤٤) ويشارك الروح القدس فى هذا العذاب ايضا مادام هو «الحب الفعلى الشخصى الذى يضمره الآب للابن والابن للآب وحين لا يظهر نفسه للمحبوب فإنه يكون تفريغا للحب الشخصى (٣٤٥ ـ ٣٩٣). وهذا التصور للثالوث المقدس فى مشاركته ككل فى آلام التجسد لا يمت إلى الهرطقه؛ لأنه ليس مضادّا للثالوث، antitrinitarian .

وتتضمن النظرية اللاهوتية والفلسفية للتجسد تصورا لعدالة الله theodicy . فالله فى التجسد «يتم فعله بوصفة خالقا، وبهذا «يبرر» فعل الخلق، وبغض النظر عن هذا الدخول للربوبية فى العالم المخلوق، فإنه من المحتوم أن يظل العالم ناقصا مادام أصل العالم هو العدم، وبالتالى فإن لحريته المخلوقة طابعا محدودا متغيرا، ومع أن العالم كامل حين خلق فى الأصل فانه يحتوى على النقص الأنطولوجى المحتوم الذى

* الآية المقصودة من إنجيل مرقص «هى : من آمن واعتمد خلص. ومن لم يؤمن يدن.» (ف. ك)

يتسم به كل ما هو مخلوق وعلى عدم الاكتمال الذى ينشأ عن ذلك، ولا يستطيع الله أن يترك مثل هذا العالم لوسائله الخاصة (كما يعتقد الربوبيون)، ومن ثم تنشأ مهمة أخرى للخالق، وهى أن يتغلب على مخلوقية createdness العالم نفسها، وأن يرفعها فوق طبيعتها المخلوقة ويؤلهها .» والتجسد الالهى هو ثمن الخلق للرب نفسه، وتضحية حب الله فى خلق العالم، فالله قد أحب العالم حبا جعله يضحى بابنه الوحيد» (٣٧٥). وتتطلب النهاية الأخيرة، أعنى تأليه المخلوق ـ ألا يكون المسيح نبيا وكاهنا أعظم فحسب، بل ملكا أيضا. وتتألف الخدمة التى يؤديها باعتباره نبيا من تبشيره بالحقيقة الالهية (٣٥٤)، وخاصة فى كونه ما هو عليه باعتبارة تجسدها الحى (٣٥٦)؛ ولهذا فإن المعجزات والعلامات تؤلف من عمله النبوى (٣٦٢). وليس الميسح كاهنا أعظم من حيث إنه يفتدى البشرية من خطيئتها بالتضحية بنفسه فحسب، وإنما بمعنى أعم من ذلك هو وضعه الأساسى للتأليه الشامل للماهية الانسانية المخلوقة» (٣٦٤). وهذا الأساس هو نقطة البداية لخدمة المسيح «الملكية» التى تستمر خلال المسير الفاجع للتاريخ الانسانى (٤٥١). «المسيح ملك العالم، ولكنه لا يحكم هذا العالم حكما كاملا كما هى الحال فى ملكوت الله: وإنما كل ما فى الأمر أنه «يؤسس» سلطانه الملكى. ومازالت خدمته الملكية فى العالم مستمرة» وهى تتخذ شكل السعى إلى الملكوت، والكفاح ضد أمير هذا العالم وضد القوى المعادية للمسيح» وهذا الصراع ممكن لأنه ليس مسأله «سلطان» الله «الخالق» على خلقه وإنما مسألة قوة المسيح الرب ـ الانسان الذى يعد اعتلاؤه للسلطان «مأساة من الصراع والانقسام بين النور والظلمة ـ وهذا هو الموضوع الرئيسى لانجيل القديس يوحنا ووحيه معا» (٤٤٧). ومادامت حلبة هذا الصراع هى التاريخ الانسانى، فإن اللوغوس يتجلى لا على أنه أقنوم صانع demiurgic بل على أنه «تاريخى» أيضا.

ويتجلى حضور المسيح الغامض على الأرض بعد صعوده تجليا أشد ما يكون واقعية فى قربان الأفخار ستيا «العشاء الربانى» ، والدلالة الفائقة على الزمان supertemporal للقربان الذى قدم على الصليب، قد جعل شيئا حقيقيا فوق كل مذبح وفى كل صلاة تقام فى عدد من الأماكن المختلفة (٤٣٥). وينبغى أن تكون النتيجة النهائية لحضور المسيح فى العالم هى الانتصار التام للخير بفضل « الحتمية الصوفيانية»؛ مثل هذه الحتمية لا تنتهك الحرية الانسانية، وتتألف من تلك الحقيقة وهى أن المسيح بتجسده أصبح قانون الوجود للانسانية الطبيعية، وحقيقتها الطبيعية الباطنة التى ما برحت مختفية فى آدم القديم، وفى العالم الطبيعى القديم والانسانى

(٤٦٢). وسوف يتم التحقق الكامل لهذه الطبيعة الصوفيانية فى العالم عمل المسيح باعتباره ملكا، وسوف يؤدى إلى ماوراء حدود التاريخ داخل الملكوت السماوى كى يكون «الله هو الكل فى الكل» (٤٤٧ رسالة بولس الأولى إلى أهالى كورنثة ١٥، ٢٨).

ويعرض «الأب سرجيوس» نظرية الروح القدس فى كتابه الضخم «المعزى» The Comforter؛ ومن تعاليم الكنيسة الأرثوذكسية أن الروح القدس تصدر عن الآب من خلال الابن Son؛ وتتحدث الكنيسة الرومانية الكاثوليكية عن الروح القدس الصادرة عن «الآب» «والابن» وإضافة لفظة «الابن» إلى قانون الايمان، تلك الاضافة التى قامت بها الكنيسة الغربية دون موافقة الكنيسة الشرقية ـ قد أثارت نزاعا استمر قرونا عديدة. ويقول «بولجاكوف» إن هذا النزاع لا سبيل إلى تسويته مادام المتنازعون يعنون «بمولد» الابن و«صدور» الروح القدس النشوء السببى للشخصين «الثانى» و «الثالث» من «الآب» (١٧١) والحق أن ثالوث الأشخاص فى الذات الالهية المطلقة لا يمكن أن يفهم إلا إذا بدأنا بتصور الكشف الذاتى الذى يقوم به الروح المطلق (٧٥). والوعى الذاتى الشخصى للذات المطلقة «لا يكشف عن نفسه كشفا تاما فى «أنا» واحدة مكتفية بذاتها وإنما يفترض «أنت» و «هو» و «نحن» و «أنتم» » (٦٦). ويتألف «الكشف الذاتى للثالوث المقدس فى أن «الابن يتجلى للآب باعتباره «حقيقته» وكلمته» (٧٦). «غير أن هذه العلاقة الثنائية بين الآب والابن لا يمكن أن تستنفد التحديد الذاتى الذى يقوم به الروح المطلق الذى لا يكشف عن نفسه باعتباره وعيا ذاتيا ووجودا فى الحقيقة فحسب، وإنما باعتباره حيا حياة مستمدة من ذاته، ووجودا فى الجمال، وتجربة لمضمونه الخاص أيضا. هذه العلاقة الدينامية الحية ليست مجرد «حالة» فتكون بهذا المعنى «معطية» خارجية للتحديد الذاتى الذى لا مكان له على الاطلاق فى الذات المطلق، وإنما هى أيضا أقنوم» (٧٧). «والروح القدس هو اتحاد الحب بين الآب والابن» (١٧٦). «والاتحاد داخل الثالوث المقدس هو اتحاد حب ثلاثى الشخصيات، أو هو ثلاثة أشكال للحب» ويتضمن كل حب العنصر القربانى فى التضحية بالذات، غير أن أعلى جوانب الحب هى: الفرح والغبطة والانتصار وغبطة الحب هذه فى الثالث المقدس، «وسلوان المواسى هو الروح القدس» (٧٩).

ويقول «بولجاكوف» إننا إذا طرحنا جانبا الفكرة الخاطئة التى تذهب إلى أن عملية الروح القدس تعنى الميلاد، فإننا قد نفسر علاقة الأقنوم الثالث بالأقنومين الأول والثانى بطرق متباينة شتى (١٨١).

ويسأل «بولجاكوف» فى مناقشته لمشكلة ناسوتية الرب عمـا إذا كان ينبغـى أن يكون هناك بالاضافة إلى تجسد اللوغوس «تجسد خاص للأقنوم الثالث»؟ فيجيب على هذا السؤال بالنفى. «ويتألف التجسد من فعلين «نزول الأقنوم» الالهـى فى الـوجود الانسانى «وقبول» الوجود الانسانى له. الفعل الأول من عمل اللوغوس الذى بعث به الآب إلى العالم، والفعل الثانى من عمل الروح القدس؛ وقد بعث به الآب أيضا إلـى مريم العذراء التى يتم فى جسدها التجسد الالهى.» «وينبغى ألا يفهم هذا على أنـه نوع من الأبوة من جانب الروح القدس تعويضا عن غياب الزوج، وإنما على العـكس من ذلك تصير الروح القدس مطابقة إلى حد ما لمريم العذراء فى تصور الابن.» ومن ثم «يستبعد التجسد الشخصى للأقنوم الثالث تمام الاستبعاد» (حمل الله، ٢٠٠) بيـد أن ظهور الروح القدس فى مريم العذراء يختلف اختلافا عميقا عن تجسد «اللوغوس» من حيث إن للرب الانسان يسوع المسيح أقنوما واحد فحسب هو اللوغوس، بينمـا لمريم العذراء التى يبقى معها «الروح القدس» إلى الأبد بعـد البشـارة ـ أقنـوم إنسانى متميز عن أقنوم الروح القدس.

ومادام كل من المبدأ الذكورى والانثوى يشارك فى التجسد، فـإن «بـولجاكوف» يلتمس وجود كل من المبدأين فى «صوفيا» الالهية التى هى النموذج للالهة المخلوقة» والروح الانسانية وحدة ثنائية biunity «فهى تجمع بين المبدأ الذكورى الشمسى للفكر ـ أى اللوغوس ـ والمبدأ الأنثوى للتقبل receptivity وللاكمال الخالق، ولكونه منطويا فى الجمال. وروح الانسان الصوفيانية تجمع بين الذكر والأنثـى فى صـعيد واحـد. والذكورى والأنثوى صورتان لمبدأ روحى واحد هو «صوفيا» فى اكتمال تجليها الذاتى وفقا لنموذج الأقنومين الثانى والثالث» (المعزى ٢١٨). هذا التمييز الـذى يـوازى مبدأى الذكورة والأنوثة ينعكس فى التجسد. فالمسيح يتجسد فى صورة رجل ويـظهر الروح القدس أكمل ظهور فى صورة حاملة الروح مريم العذراء دائمـا» ويشـير الأب «سرجيوس» بهذه المناسبة إلى أن «أدب الكنيسة يقدم لنـا لمحـات عـن الـروح باعتبارها أقنوما أنثويا» ويستشهد بعدد من الفقرات التى تتضمن ذلك (٢١٩).

ويردد الأب سرجيوس فى كتـابه «عـروس المخلص» (الحمـل The Bride of the Lamb) نظريته الصوفيولوجية مضيفا إليها عناصر جديدة ولكنها قليلـة، ويتـوسع فى تصوراته اللاهوتية الجديدة القيمة فى الجزء الثانى من كتابه ويتناول الموت وحـالة الروح بعد الموت والخلاص الشامل universal salvation.

وليست صوفيا المخلوقة ـ شأنها فى ذلك شأن صوفيا الالهية ـ شيئا شـخصيا.

ومن ثم فإنها نفس العالم لا روحه (٩٠) وهى تتشخص فى الشخصية الانسانية: وبالتالى فإن الكون «كونى - إنسانى» cosmos-anthropos (٩٦). والوجود الانسانى بجانبيه - الرجل والمرأة - صورة للوغوس والروح القدس (٩٩). والبشرية كلها فى آدم شىء واحد، ومن ثم كانت سقطة آدم هى سقطة كل واحد منا (١٧٨)، وكانت ضياعا للوحدة المكتملة[٥] وظهورا للكثرة (٨٩)؛ ويعيد آدم الجديد - المسيح الواحدية إلى البشرية، وأم الرب - وهى حواء الثانية (١٠٠)، تضم فى نفسها طبيعة الشخصيات كلها، وبالتالى فإنها أم البشر جميعا (٣٢٨) وتحققا للروح القدس فى أقنوم إنسانى» (٤٣٨).

ويقول الآب «سرجيوس» فى معرض حديثه عن العملية التاريخية أن موضوعها هو البشرية ككل: والموضوع الانسانى المتعالى هو الذات الانسانية الشاملة «فى وحدة آدم» وهى فى المقام الأول الذات الابستمولوجية المتعالية، أى موضوع المعرفة. وبالمثل فإن الذات التى تفعل من خلال التاريخ، أى ذات النشاط الاقتصادى هى شىء واحد بعينه (٣٤٣).

وتتلقى الذات الانسانية المتصفة بالفردية «موضوع» حياتها من الله، ولكنها تضع فى الوقت نفسه هذا الموضوع لنفسها فى حرية، بمعنى أنها تقبل أو ترفض فى حرية هذا الموضوع (١٠٦). والموضوع الشخصى للانسان الذى يضعه له الله، هو عبقريته وموهبة الانسان تتألف فى الطريقة والمدى الذى يقبل بها عبقريته (١٢٥). وهكذا توجد درجات متفاوتة من الوقوع فى الخطيئة (١٢٧)، ودرجات متباينة من الشر (١٦٤ - ١٦٧). ويعنى الانتصار على الشر أن الحب المتواضع قد أخمد الفردية (١٠٩)؛ ولابد من التغلب على الوجود «الفردى» (١٦٢).

والموت هو انفصال الروح والنفس عن الجسم، وعلى ذلك فإن وجود الانسان بعد وفاته وجود روحى - نفسى دون أن يمتزج أى امتزاج بالحياة النفسية الجسمية. وتصير خبرة الانسان الروحية فى هذه الحالة أكثر ثراء، فيرى حياته الماضية كلها باعتبارها تآلفا synthesis، ويبدأ فى فهم معناها (٣٨٨). ويدين نفسه ويتغلب تدريجيا - وربما كان ذلك خلال أيونات aeons من الزمان - على كل شر فى نفسه، وبذلك يجد نفسه جديرا بدخول ملكوت الرب. وهكذا لا وجود لجحيم أبدى، وإنما هناك «مطهر وإقامة مؤقتة فيه» (٣٩١). أما بالنسبة لغير المسيحيين فمن

(٥) الكلمة الروسية هى tselomudrie (ومعناها الحرفى حكمة الاكتمال) وهى تعنى أيضا العفة أو الطهارة.

الممكن «أن يتلقوا بعد الموت نور المسيح» (٤٦٢).

واذا كان النعيم الأبدى قد أزلف لبعض المخلوقات، وأعد الجحيم الأبدى للبعض الآخر، فذلك معناه أن خلق العالم كان أمرا فاشلا، وأنـه ليس فى الامكان قيام «عدالةربانية» Theodicy . ويطلق الأب «سرجيوس» على نظرية آلام الجحيم الأبدية «قانون العقوبات الجنائى فى اللاهوت» (٥١٣) وليس من المقبول أن تعاقب الخطايا المتناهية المحدودة عقابا يستغرق وقتا لا متناهيا. «وحين نقول إن الله العالم بكل شىء قد خلقنا ففى ذلك الدليل الأنطولوجى على الخلاص المقبل» (٥٥٠ ــ ٥٧٣).

وسأجمل ــ فى ختام هذا الفصل ــ النتائج الرئيسية لفلسفة «بولجاكوف» فى اللغة، وهى نتائج قيمة، لا من وجهة النظر اللغوية فحسب، بل من وجهة النظر الدينية الفلسفية أيضا. وهى معروضة فى مجلد ضخم تحت عنوان «فلسفة الألفاظ» The Philosophy of Words . وقد قرأ الأب «سرجيوس» مقدمة هذا الكتاب فى مؤتمر الأكاديمية الروسية الذى عقد فى براغ عام ١٩٢٤، وظهر فى Festschrift T.G. Masaryk zum 80 Geburtstage (جـ١،سنة ١٩٣٠) تحت عنوان «ما الكلمة؟» Was ist des Wort. ويذهب «بولجاكوف» إلى أن كتلة الصوت هى «بنية الكلمة» كما يقول الرواقيون: أنها المادة وقد تحولت إلى صورة هى المعنى أو الفكرة. وقد تكون للكلمة الفكرة تجسيمات متباينة كالصوت والاشارة والعلامات المكتوبة. ولكن كما أن سيمفونيات «بيتهوفن» مكتوبة للاوركسترا، فكذلك تجد الكلمة الفكرة تجسيمها ــ فى المحل الأول ــ فى الأصوات التى تصدر عن الصوت الانسانى. وليست الرابطة بين الفكرة وتجسيدها رابطة خارجية، ويرفض «بولجاكوف» فى صراحة كافة النظريات النفسانية التى ترد المعنى إلى عملية نفسية تجرى فى العقل الانسانى، والتى تنظر إلى الكلمة على أنها وسيلة خارجية على المعنى للتعبير عن تلك العملية النفسية إلى الآخرين، ويقول «بولجاكوف» إنه حين تبدأ كلمة ما فى الواقع الكونى تتم عملية مزدوجة تتطور فى اتجاهين متضادين: إذ تتحرر فكرة من الكل المعقد للوجود، وتخلق لنفسها فى الكون الأصغر للفردية الانسانية ووفقا لامكانيات الانسان الصوتية جسما جديدا هو الكلمة. ويتحدث الكون نفسه من خلال الكون الأصغر للانسان فى ألفاظ هى رموز حية وعلامات إيجابية للأشياء، لأن النفس الحقيقية لصوت الكلمة هى الشىء نفسه، فنفس كلمة شمس هى الكوكب السماوى نفسه، وتعدد اللغات لا يستبعد وحدة «الكلمة الباطنة». كما تنطق الكلمات الصينية نفسها فى المقاطعات المختلفة بطريقة مختلفة (٣٩). ويعنى الاختلاط البابلى للألسن تفكك الشعاع

الأبيض إلى كثرة من ألوان الطيف، غير أن ذلك لا يؤثّر على «الكلمة الباطنة»، ولديك شاهد على ذلك إمكانية الترجمة من لغة إلى أخرى. وثمة قيمة ملحوظة ترتبط بنظرية «بولجاكوف» التى تذهب إلى أن كثرة اللغات ما هى إلا نتيجة لتفكك البشرية، ذلك التفكك الذى يرتبط بتزايد الذاتية والنزعة النفسانية Psychologism أى التركيز المرضى للانتباه على خصائص الكلام الذاتية الفردية، كما ترتبط بخواطره عن محاولات القبالة Kabbalah للنظر إلى الحروف على أنها العناصر الأصلية للغة وعلى أنها قوى كونية فى الوقت نفسه.

وتقتضى فلسفة «بولجاكوف» فى اللغة موقفا عاطفا - بالطبع - من جانبه إزاء ما يسمى «بتمجيد الاسم» imiaslavie [6]إذ يقول فى كتابة «النور الذى لا يخفت» «إن اسم الله نقطة تقاطع بين عالمين، وهو المفارق فى المحايث، وعلى هذا فإن تمجيد الاسم بغض النظر عن دلالته اللاهوتية العامة شرط متعال للصلاة، شرط يجعل التجربة الدينية ممكنة» والله يؤكد «اسمه، ويعرف أنه اسمه الخاص بحيث لا يجيب عليه فحسب، بل إنه حاضر فيه فعلا» (٢٢).

ويمتاز العمل الذى قام به «الأب سرجيوس» بطاقته الخلاقة وبتعدد الموضوعات التى طرقها، وبالأصالة الجريئة التى تنسم بها الكثير من نظرياته. ويعد كفاحه الذى قام به فى مراحل مبكرة من نشاطه ضد عبادة الانسان والنزعة الشيطانية demonism، وغير ذلك من الأشكال الحديثة للاتجاهات المعادية للمسيحية - يعد هذا الكفاح ذا قيمة خاصة. ومذهبه النظرى فى فلسفة اللغة ، ونظريته عن الجمال ، وعن الكون باعتباره كلا حيا، جديران بالاحترام على وجه الخصوص. أما بالنسبة لعلم اللاهوت عنده، فإن أعظم القيمة ترتبط بحججه التى ساقها لتأييد الخلاص الكلى، وبرأيه فى أن التجسد ليس مجرد وسيلة لانقاذ البشرية من الخطيئة وإنما للتجسد معنى أوغل من ذلك جوهرية باعتباره الشرط الضرورى لتأليه الشخصيات المخلوقة. ومن ثم فإن ابن الرب فى علاقته بخلق العالم - هو الرب الانسان منذ الأزل. ولا تقل عن ذلك قيمة ملاحظاته عن «البصيرة الصوفية» فى الوثنية، وعن القوة الروحية التى تجلّت فى معجزات المسيح، وعن العلاقة المشتركة co-relation بين «الروح القدس» و «أم الرب». ولقد وضع الأب «سرجيوس» النزاع القديم الذى استمر قرونا طويلة بين الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية حول عبارة الابن فى قانون الايمان النيقوى، وضع هذا النزاع على أساس جديد حين أشار إلى أن كلمتى «مولود»

---

(٦) وهى النظرية القائلة بأن النعمة الالهية حاضرة فى اسم الله نفسه.

و «المنبثق» اللتين استخدمنا على التوالى عن الابن والروح القدس، لا تشيران إلـى ارتباطهما السببى بالله الآب، وإنما إلى الجوانب المختلفة للكشف الذاتى الذى تقوم به الشخصية المطلقة. فاذا بحثنا المسألة من وجهة النظر تلك فقد يصـبح النـزاع القطعى (الدجماطيقى) الناشب بين المتنازعين أكثر قبولا للتوفيق.

وقد هوجمت نظرية «بولجاكوف» الصوفيانية وغيرها من نظرياته هجوما حادا من بطريركية موسكو ومن مجمع «كارلوڤاتسكى» المقدس Karlovatsky Synod ، وقد نشرت إدانة بطريرك موسكو والردان اللذان دافع بهما «بولجاكوف» عن مـوقفه فى كتـابه «صوفيا والحكمة الآلهية» (باريس ١٩٣٥). ونشر «فلاديمير. ن لوسكى» نقدا لـردى الأب سرجيوس فى كتابه : «النزاع حول صوفيا». وكتب عضو فى مجمع كارلـوفاتسكى هو الأسقف صيرافيم كتابا ضخما تحت عنوان «نظرية جديدة عن صـوفيا الحـكمة الالهية (صوفيا سنة ١٩٣٥). والعيب الأساسى فى مذهب الأب سرجيوس هو أنـه فى نظريته عن صوفيا الالهية باعتبارها طبيعة الله (ousia) تراه يؤكد الهوية الأنطولوجية (الوجودية) بين الله والعالم؛ إذ لا يقبل اللاهوت الايجابى أو اللاهوت السلبى شيئا من ذلك .فالله بالنسبة للاهوت السلبى هو العدم الالهى الذى لا يمكن التعبير عنـه بأية تصورات مستعارة من عالم الوجود الكونى. والله والعـالم ينفصـلان انفصـالا أنطولوجيا حادا الواحد عن الآخر. فمن المحال العثور على هوية كاملة أو جزئية بين العدم الالهى والعالم. وكذلك لا يستطيع اللاهوت الايجابى أن يملأ الهـوة بيـن الله والعالم. ومن الحق أن التجربة الدينية تشهد على أن الله كائن شخصى . وفضلا عن ذلك فإننا نعرف عن طريق الوحى أنه وحدة من ثلاثة أشخاص. ومهما يكن من أمـر فلابد من أن نتذكر أنه حتى باعتباره شخصا، فإن الله يظل العدم الالهـى نفسـه، والألفاظ التى تشير إلى أفكار فى عالم الوجود الأرضى ، تكتسب معنى جديدا حيـن تطلق على الله. ونحن نستخدم تلك الألفاظ نظرا لقيام تشابه معين بين العـالم والله باعتباره موضوعا للاهوت الايجابى. وأيا كان الأمر فكل من التشابه والاختلاف «وراء المنطق» metalogical[7]. ذلك أن أى شيئين يتشابهان أو يختلفان بمعنى منطقى هما بالضرورة متطابقان جزئيا، أو على أقل تقدير يرتبطان بعنصر من الهوية. أما التشابه الذى يوجد فيما وراء المنطق، فإنه لا يرتبط بالجزئية فى أى معنى من معانيها. ومن ثم فمن الواضح أنه إذا كانت أفكار الشخصية والعقل والوجود.. إلخ. ـ كما نصف

---

(٧) يعرض ل فرانك فى كتابه «موضوع المعرفة» بالتفصيل لتصور الاختلاف الـذى يـوجد عبـر المنطق (ص٢٣٧).

بها الله ـ فى هويه مع الأفكار المقابلة لها التى نصف بها الكائنات الأرضية، فسيكون العدم الالهى متميزا عن أشخاص الثالوث المقدس، وينبغى علينا فى هذه الحالة أن ننظر إليه باعتباره مبدأ أعلى ينشىء العالم الأخير باعتباره عالما أدنى للوجود يرتبط بدوره بالعالم بعلاقة الهوية الجزئية.

وفى رفضنا لتصور إله أعلى وإله أدنى، وبالتالى فى معرفتنا بأن العدم الالهى يلتقى بكل شخص من أشخاص الثالوث المقدس، يكون من الأمور الجوهرية أن نلتزم التزاما صارما بالموقف التالى: إن هناك هوة أنطولوجية بين الله والعالم، فوحدة الوجود متهافتة منطقيا. «والأب سرجيوس» ينكر هذا الموقف. ويتضمن مبدؤه القائل بأن كل شىء فى العالم المخلوق «شىء واحد متطابق فى المضمون (وان لم يكن متطابقا فى الوجود) ونظرياته جميعا التى ترتبط بهذا المبدأ، تتضمن تقاربا أنطولوجيا أكثر من اللازم بين العالم وخاصة الانسان ـ وبين الله، وهذا لا يتفق منطقيا ـ كما سبق أن بينا مع تصور الله كما يعرضه اللاهوت السلبى حتى ولو أضيفت إليه الاضافات من اللاهوت الايجابى.

وإذا تغاضينا عن الاستحالة المنطقية لاقامة الهوية بين مضمون الله والعالم، فإن هذا التجاهل للانسان المنطقى سيورطنا فى صعوبات لا أمل فى الخروج منها. وأولى هذه الصعوبات هى أن النظرية المشار إليها تقلل من القوة الخالقة التى يتمتع بها الله والانسان. وهى تؤكد أنه على الرغم من أن الله فى خلقه للعالم لم يستخدم أية مادة من الخارج، فإنه استعار مضمون العالم كله من نفسه. وهكذا لا توجد أية قوة خلّاقة حقيقية، وإنما انتقال أو إخراج لمضامين حاضرة فعلا فى الله. والانسان بدوره لا يخلق أية مضمامين جديدة إيجابية، وإنما يكرر فى صورة زمنية المضمون الأبدى للطبيعة الالهية. وإذا قربنا بين الله والانسان تقريبا أنطولوجيا وثيقا فإن هذا يقلل من قيمتهما معا. ويرى الأب سرجيوس أنه من الممكن أن يكون نشاط المخلوقات جديدا من حيث «الجهة» modal، أى انه يستطيع أن يحول ما هو ممكن إلى ما هو بالفعل. وإلهام الكائنات فى حد ذاته عاجز عن الاتيان بشىء جديد أنطولوجيا إلى الوجود، وعن إثراء الواقع بموضوعات جديدة» (المعزى ٢٥٠ والسطور التالية).

وإذا كان المضمون الايجابى للطبيعة البشرية مطابقا لما هو إلهى، فلا مناص من الاعتراف بأن الانسان جوهر مشارك لله. وتذهب العقيدة المسيحية إلى أن الانسان يقترب من الله عن طريق وسيط هو الرب ـ الانسان يسوع المسيح؛ إذ لما كان ليسوع المسيح طبيعتان تختلفان اختلافا عميقا ولكنهما اجتمعا سويا دون خلط

بينهما عن طريق المعجزة، هما الطبيعة الالهية والطبيعة اللانسانية ، فإنه من خلال إحدى هاتين الطبيعتين جوهر مشارك للاب والروح القدس، ومن خلال الأخرى جوهر مشارك لنا نحن البشر. وفى رأى الأب «بولجاكوف» إن حقيقة كون المسيح قد جعل إنسانا ليست هى التى تعمل على تقريب الانسان من الله، وإنما على العكس من ذلك إن المشاركة فى جوهر واحد Consulstantiality بين الله والانسان هى التى تساعد اللوغوس على أن يصبح إنسانا. وتأمل أيضا فى هذا المجال نظريته فى أن روحانية الانسان غير مخلوقة، وإنما تستمد أصلها من أن الله قد نفخ فى الانسان نسمة الحياة. والله يمنح هذه النسمة، هذا التدفق لماهيته الخاصة، وجودا شخصيا. ألا يلزم عن ذلك أن الانسان، لكونه غير مخلوق باعتباره شخصا، يقف فيما يتعلق بهذه المسألة فى مستوى واحد مع الله الابن والروح القدس: فالابن قد ولد من الأب ولم يخلق، والروح قد صدرت عن الأب، والانسان قد انبعث عنها؟ ومن حسن الحظ، لم يذهب «الأب سرجيوس» إلى مثل هذه الأطراف، فقد أدخل تعديلا ملحوظا على مذهبه فى مؤلفاته المتأخرة. ففى كتابه «حمل الله» أكد أن الانسان عند خلقه «تلقى شخصيته من الله الذى نفخ فيه الروح الالهية، وهكذا صار نفسا حية، وإنسانا حيا ، وذاتا تعيش به وله ومن خلالها إنسانيته» (١٣٦). وتتغير هذه النظرية فى كتابه «المواسى» (المعزى) إلى ما يأتى: «الانسان عنصر فائق للخلق supercreational فى العالم؛ إذ تحيا فيه الروح التى صدرت عن الله، وهو شخصية – على الرغم من أنها مخلوقة، إلا أنها صورة للرب» (٢٤٤). ومن الجلى أنه ينبغى تفسير هذه الكلمات بمعنى أن الروح التى جاءت من الله مباشرة، وشكلت الانسان هى الروحانية وليست ذات الانسان الفعلية، أما بالنسبة للذات الشخصية الفعلية التى منحت هذه الروحانية الالهية، فإن الله قد خلقها على صورته، فهى مخلوقة خلقا ذاتيا إلى حد ما. ومهما يكن من أمر، فإنه حتى هذا التصور عن مخلوقية الانسان التى تعلو على مخلوقية غيره من الكائنات supercreatedness ، فلا فائدة منها إذا تذكرنا أن الخلق ذاته، وخاصة الخلق على صورة الله – هو فى مضمونه الايجابى مجرد إخراج للمضمون الصوفيانى الالهى – وفقا للأب سرجيوس. ويقول الأب سرجيوس نفسه فى كثير من الأحيان وخاصة فى كتابه «المواسى» – إن مذهبه قد يبدو مذهبا فى وحدة الوجود، وأنه – يوافق على هذا إلى حد ما قائلا: «أجل، إنه مذهب فى وحدة الوجود أيضا بمعنى ما، غير أنه بالمعنى الورع، أو كما أوثر أن أطلق عليه تحاشيا لسوء الفهم «وحدة وجود فى الله» Panentheism ، ويقول: «إن وحدة الوجود جانب محتوم جدليا (ديالكتيكيا) لعلم الكون الصوفيانى Sophian cosmology (٢٣٢).

ويفسر «الأب سرجيوس » ـ شأنه فى ذلك شأن كثير من اللاهوتيين ـ هذه العبارة: «خلق الله العالم من العدم»، وكأنها تشير إلى «عدم» صنع الله منه العالم. والحق أن الكلمات ـ أيا كان الأمر ـ تعبر كما يبدو لى عن الفكرة البسيطة التالية وهى: أن الله لا يحتاج إلى أن يأخذ أية مواد من داخل أو خارج نفسه لكى يخلق العالم، وإنما يخلق العالم على أنه شىء جديد، لم يوجد من قبل مطلقا، ويختلف عنه تمام الاختلاف. وظهور هذا الشىء الجديد تماما هو وحده الخلق الحقيقى. ومذهب الأب سرجيوس لا يسمح بمثل هذا النوع من الخلق، ففى رأيه أن الله خلق مضمون العالم الايجابى كله من نفسه، ويثبت الجانب اللا إلهى من العالم أنه مفتقر إلى الشخصية بحيث لامناص من اعتبار نظريته تنوعا خاصا من وحدة الوجود. فليس غريبا إذ أن أنها تحتوى على العيوب الرئيسية فى وحدة الوجود فهى:

١ – غير مدعمة منطقيا.

٢ – ولا تستطيع أن تفسر الحرية.

٣ – كما لاتستطع أن تبين مصدر الشر.

فمن المحال منطقيا ـ كما سبق أن أشرنا ـ قبول أى هويه جزئية بين الله والعالم فى الوقت الذى نعتقد فيه أن الله هو العدم الالهى. ويعجز الأب سرجيوس عن رؤية هذا لأنه لا يقدر تقديرا تاما طبيعة اللاهوت السلبى الخاصة، ويفكر فى الله باعتباره المطلق (٤٠٧). ولكن، الحق أن الله هو المطلق الأعلى Super - absolute : فهو ليس مطلقا باعتباره مشاركا مشاركة نسبية لما هو نسبى. وهناك أيضا سبب إيجابى آخر أفضى بالأب سرجيوس إلى رأيه القائل بأن الله والعالم متطابقان تطابقا جزئيا، فهو يعتقد أن الطبيعة الالهية بوصفها الوجود الواقعى الصميم Ens realissimum ـ يجب أن تكون وحدة إيجابية للكل ، بحيث تحتوى على كل شىء داخلها ـ وإلا إذا وجد هناك أى مضمون لا إلهى إيجابى، فإن طبيعة الله تكون محدودة فقيرة. وهذه الفكرة منتشرة انتشارا واسعا فى الفلسفة عامة، وفى الفلسفة الروسية خاصة، فنحن نجدها عند «سولوفييف»، وكارسافين Karsavin ، وفرانك، ومع ذلك فإنها فكرة خاطئة. والتحديد Limitation ـ كما ذكر إسبنوزا منذ عهد بعيد ـ علاقة متبادلة بين شيئين لهما نفس الطبيعة. بيد أن الله والحياة الالهية داخل الثالوث شىء يختلف اختلافا ينتمى إلى ما وراء المنطق بالقياس إلى العالم المخلوق، ومن ثم فإن الحقيقة التى تذهب إلى أن العالم المخلوق خارج الله لاتقلل بحال من الأحوال من امتلاء الحياة الالهية.

وثمة عيبان آخران على جانب من الأهميــة فى مــذهب وحــدة الــوجود فى الله panentheism (وكذلك فى وحدة الوجود)، هما: عجزها عن تقديم تفسير معقول لوجود البشر فى العالم، ولحرية الفاعلين المخلوقين. فــالشر ليس مجــرد نقص فى امتــلاء الوجود أى ليس مجرد عدم نسبى، فإن له مضمونا خاصا معينا يــكبت المضــامين الايجابية الأخرى، وهكذا يؤدى فى نهاية الأمر إلى تناقص ما فى الحياة من امتلاء . وليس من شك أن الشر متطفل دائما على الخير، ولا يتحقق إلا من خلال اســتغلال قوى الخير، غير أن هذا العجز نفسه عن الاستغناء عن الخير يفترض وجــود قــوة اختراع خلاقة من جانب فاعلى الشر، كما يفتــرض أنهــم فى مــظاهرهم الحيــوية متحررون من الله على الرغم من أنه قد خلقهم . والواقع أن الفاعلين الذين يسلكون طريق الشر يحملون شيئا جديدا إلى انعالم على الأقل فى صورة مــزيج جــديد مــن عناصر موجودة فعلا فى العالم، وهذا الشىء الجديد لا يلتمس فى الوجود الالهى، مما يثبت أن الفاعلين المخلوقين قادرون علــى الخلــق المســتقل. ولا يســتطيع الأب سرجيوس أن يفسر الشر، وبالتالى لا يستطيع أن يفسر النشاط الخلاق الخارج عما هو إلهى، وحرية المخلوقات بمعزل عن الله، وذلك لأنه لا يجد فى الخلــق غيــر صــوفيا والعدم الذى أصبح لاتعينا (ميــون). بيد أن اللاتعين لا يمكن أن يكون فاعلا حــرا معاديا لما هو إلهى anti-divine. وتشهد التجــربة المســيحية فى وضــوح علــى أن الكائنات التى تسلك طريق الشر ليست كائنات لامتعينة meons، وإنما هى مخلــوقات تؤكد نفسها، ويضعونها فى عجب ـ أو على أقل تقــدير فى أنــانية ـ فى مقــابل الله والعالم. وهذه الحقيقة وحدها تثبت أن الوجود الــواقعى الأعلــى ens realissimum لا يتضمن كل شىء، وأن هناك وجودا لا يطابق صوفيا الالهية فى مضمونها. ويفتقــر مذهب الأب «سرجيوس» افتقارا خاصا إلى أى تفسير للجانب غير الالهى من العالم، وفجأة نراه يتحدث عن «الصورة المظلمة لصوفيا» (المعزى ، ٢٣٤)، بل عن «صوفيا الساقطة» fallen Sophia (٣١٧)، غير أنه يكاد يكون محالا أن نطلق اسم صوفيا على كائن ساقط.

ولقد انتقد المطران «سرجيوس» الذى أصبح فيما بعد بطريرك موسكو ـ انتقــد تعاليم الأب «سرجيوس بولجاكوف» انتقادا قاسيا؛ واعتمادا على قوة هذا النقد أعلن المجمع المقدس لبطريركية موسكو أن نظريته فى صوفيا «نظرية دخيلة على كنيســة المسيح الأرثوذكسية المقدسة وحذرت منها جميع خدام الكنيسة المؤمنين وأبنــائها» (انظر كتاب: «صوفيا: الحكمة الالهية، ص ١٩). وحين رد الأب «سرجيــوس» علــى هذا النقد ببحث قدمه إلى المطران إيولوجيوس فى باريس، كتب «فــلاديميرلوسكى»

كتابا عن «النزاع حول صوفيا» شرح فيه نقد المطران «سرجيوس»، وأضاف إليه أفكاره الخاصة.

ويلاحظ المطران «سرجيوس» فى نقده لنظرية «بولجاكوف» فى صوفيا الالهية باعتبارها الأنثى الأبدية فى الله: «أن الحب لكى يكون روحيا، وإلهيا، فلابد أن يكون واعيا أى منتميا إلى شخص، حتى ولو كان هذا الحب أنثويا سلبيا» (٨). وإذا فسرت «صوفيا الالهية على أنها طبيعة ousia الله، فسوف يكون هناك «أقنوم رابع» فى الله. ويعترض «المطران سرجيوس» فى موضع آخر على التفرقة داخل ماهية الله البسيطة بين مبدأين: مبدأ ذكورى، ومبدأ أنثوى» كما يعترض على ربط «بولجاكوف» بين الصورة الالهية فى الانسان وبين ثنائية الجنسين إذ لا يبتعد هذا الربط كثيرا عن تأليه الحياة الجنسية كما نجده لدى بعض الغنوصيين» (٩).

ولا يقل عن ذلك وزنا الاتهام الموجه إلى الأب سرجيوس بأنه «يهتم اهتماما خاصا بمخلوقية الانسان createdness of man باعتبارها سبب سقطته، أى بما يشوب طبيعته التى منحها له الخالق من نقص» (١٦). ويفسر فلاديمير لوسكى أن فكرة «الأب سرجيوس» هذه قد نشأت عن نظريته القائلة بأن خلق الله للعالم يتألف من «انغمار صوفيا بالعدم. ولا يصبح خلق العالم وفقا لهذا التفسير صنعا لشىء جديد كامل فى مخلوقيته، وإنما تشكيل العالم الالهى الموجود فعلا (صوفيا)، وتأخره ونقصه.. أى الشر» («النزاع حول صوفيا»، ص ٥٥).

والمشكلات التى ناقشها الأب بولجاكوف من أعقد مشكلات الميتافيزيقا المسيحية وأصعبها، وكل مشكلة منها مفتوحة لعدد من الحلول المختلفة، كل منها متداخل مع عدد لا حصر له من المشكلات الأخرى، بحيث لا يمكن أن يكون حلا نهائيا، وإنما يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتحديد والاكمال، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا إذا اجتمع عدد كبير من الأشخاص لمناقشة الموضوع فى هدوء، ولا يمكن أن تكون الخلافات حول مسائل من هذا النوع مثمرة إلاّ فى جو من النية الحسنة والتسامح والتهذيب الروحى الذى يكبح جماح الانفعالات. ومن سوء الحظ أن المناقشة الهادئة للمشكلة الصوفيانية كادت أن تكون أمرا مستحيلا حين أدانت بطريركية موسكو والمجمع المقدس للكنيسة الروسية بكارلوفاتسكى نظريات الأب «بولجاكوف» فى حدة وسرعة قبل أن تناقش فى الأدب الفلسفى واللاهوتى.

وقال «الأب س. بولجاكوف» فى التقرير الذى قدمه إلى المطران «إيولوجيوس»، ردا

على المطران سرجيوس: «أعلن بكل احترام أننى أومن ـ بوصفى قسيسا أرثوذكسيا ـ بعقائد الأرثوذكسية الصحيحة كلها، وليست لنظريتى فى صوفيا أية علاقة بالمضمون الفعلى لتلك العقائد ، فهى لا تتعلق إلا بتأويلها اللاهوتى فحسب وما هى إلا عقيدتى اللاهوتية الخاصة، تلك العقيدة التى لم أخلع عليها قط دلالة العقيدة الكنسية التى يرتبط بها الجميع» (٥١).

والحق، أن الأب «سرجيوس» لم يعارض قط عقائد الكنيسة الأرثوذكسية. والانتقادات التى وجهها خصومه، أعنى زعمهم بأن نظريته فى صوفيا الالهية تقيم أقنوما رابعا فى وجود الله ـ ليست غير استنباط من تعاليم الأب «سرجيوس»، وهو استنباط لم يكن فى نيته أن يقوم به. ومن ثم، فإن كل من يقدر حرية الفكر اللاهوتى يجب أن يوافق على أن تنتقد نظريات الأب سرجيوس أو أن ترفض رفضا حاسما من خصومه، ولكن ما كان ينبغى أن تدينها بطريركية موسكو. وعلى ذلك فإن الموقف الودّى الذى اتخذه المطران «إيولوجيوس» من نشاط الأب «سرجيوس»، يعدّ موقفا تعليميا من الطراز الأول. وقد تحدث المطران «إيولوجيوس» بهذه الكلمات أثناء دفن الأب سرجيوس: «أيها الأب العزيز سرجيوس لقد كنت حكيما مسيحيا، وأنت معلم للكنيسة بالمعنى النقى السامى لهذه الكلمة. وكنت مستنيرا بالروح القدس وبروح الحكمة وبروح العقل، وبالمعزى الذى أهديت إليه علمك[٨]».

إن عمل كل مفكر كنسى أصيل يثير خلافات مريرة، ولا يتضح تأثير الجوانب الايجابية والسلبية من نظريات على حياة الكنيسة إلا بعد مرور فترة طويلة من الوقت. وهذا المصير نفسه ينتظر تعاليم «الأب سرجيوس بولجاكوف» الذى سيعد بلا جدال واحدا من أبرز اللاهوتيين الروس.

(٨) انظر الكتاب الذى ألفه ل.أ. زاندر تحت عنوان: «إلى ذكرى الأب سرجيس بولجاكوف»

الفصل السادس عشر

نيقولا برديائف N. Berdyaev

ولد «نيقولا الكسندر روفيتش برديائف» أشهر الفلاسفة الروس المحدثين سنة ١٨٧٤ بمقاطعة كييف، ودرس بجامعة كييف في كلية الحقوق، ولكنه لم يتخرج في هذه الكلية، فقد ألقى القبض عليه عام ١٨٩٨ لانضمامه إلى الحركة الاشتراكية. وقد فكر في شبابه أن يمزج الماركسية بالكانتية الجديدة، ولكنه لم يلبث أن انصرف عن هذين المذهبين، واتجه باهتمامه إلى فلسفة «فلاديمير سولوفييف»، ثم شرع يشيّد مستقلا تصورا مسيحيا للعالم. ولقد حدث تطور مماثل لذلك التطور في حالة «سرجى نيقولا ئيفتش بولجاكوف» الذى كان أستاذا للاقتصاد السياسى بمعهد كييف للعلوم التطبيقية سنة ١٩٠١، ثم أصبح كاهنا سنة ١٩١٨، وعين أستاذ اللاهوت الدجماطيقى بالمعهد الأرثوذكسى في باريس سنة ١٩٢٥. وفى عام ١٩٠٣ حضر «برديائف» و «بولجاكوف» إلى بطرسبورج لتأسيس صحيفة جديدة باسم «مشكلات الحياة» Voprosi Zhizni، وطلبا منى، باعتبارى أقل انغماسا في السياسة من غيرى — أن أحصل على تصريح باسمى من الحكومة لاصدار تلك الصحيفة، فوافقت على طلبهما، ولسوء الحظ لم تستمر الصحيفة غير عام واحد. وفى عام ١٩٢٢ ألقت الحكومة السوفيتيه القبض على أكثر من مائة أستاذ وكاتب بتهمة اختلافهم عن الأيديولوجية السائدة، ونفتهم من روسيا: وكان بين الفلاسفة في تلك الجماعة، «برديائف» و «بولجاكوف» و «إيفان إلليين»، و «لابشين»، و «س. فرانك»، و «كارسافين»، وأنا. واستقر «بريادئف» في برلين في بداية الأمر، ثم انتقل إلى باريس فيما بعد، وهناك كان عمله الرئيسى بجمعية الشبان المسيحية. وكان منذ عام ١٩٢٦ حتى نهاية عام ١٩٣٩ رئيسا لتحرير مجلة دينية فلسفية هى مجلة «السبيل» Put. وتوفى «نيقولاى الكسندر روفيتش»، فجأة بينما كان يعمل على مكتبه في ٢٤ مارس سنة ١٩٤٨.

وقد كتب «برديائف» عددا كبيرا من الكتب والمقالات، ترجم معظمها إلى لغات عديدة، ولن أذكر هنا غير أهم مؤلفاته وهى: «الذاتية والمثالية في الفلسفة الاجتماعية: دراسة نقدية لـ «ن. ك. ميخايلوفسكى»، ١٩٠٠، «من وجهة نظر الخلود»، ١٩٠٧، «الوعى الدينى الجديد والمجتمع، ١٩٠٧، «فلسفة الحرية»، ١٩١١، «معنى الابداع»، ١٩١٦، «تصور دوستويفسكى للعالم»، ١٩٢٣، «فلسفة

اللامساواة»، ١٩٢٣، «معنى التاريخ»، ١٩٢٣، «عصور وسطى جديدة»، ١٩٢٤، «فلسفة الروح الحر: إشكالات واعتذارات مسيحية»، مجلدان، ١٩٢٩، «مصير الانسان»، «مقال فى علم الأخلاق المتناقض»، ١٩٣١، «الذات وعالم الأشياء»، ١٩٣٤، «الروح والواقع»، «أسس الواقع الانسانى الالهى»، ١٩٣٧، «عبودية الانسان وحريته» «مقال فى الفلسفة الشخصانية»، ١٩٣٩، «الفكرة الروسية». المشكلات الروسية فى الفكر الروسى فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»، ١٩٤٦، مقال فى الميتافيزيقا الأخروية»، ١٩٤٧.

وأهم مؤلفات برديائف المترجمة هى «المسيحية وحرب الطبقات»، الناشر شيد ووارد، ١٩٣٣، «العقل البورجوازى ومقالات أخرى»، شيد ووارد، ١٩٣٤، «دوستويفسكى»، شيد ووارد سنة ١٩٣٤، «الحرية والروح»، ج. بليس، لندن ١٩٣٥، «معنى التاريخ»، ج. بليس ١٩٣٦، «عصور وسطى جديدة»، «الروح والواقع»، ج. بليس ١٩٣٤ «العزلة والمجتمع»، ج. بنيس سنة ١٩٣٨، «ك. ليونتييف»، ج. بليس ١٩٤٠، «أ. خومياكوف»، «العبودية والحرية»، أولاد سكربنر ١٩٤٤، «الفكرة الروسية»، «مقال فى الميتافيزيقا الأخروية»، «ترجمة ذاتية» مطبعة جميعة الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٩ (موجود بالانجليزية). «أو. ف. كلارك» «مدخل إلى برديائف»، ١٩٤٩، ماثيوسبينكا، «نيكولاس برديائف: أسير الحرية»، مطبعة ووستمنستر، فيلادلفيا ١٩٥٠.

ويرى «بردیائف» أن التعارض الأساسى الذى يجب أن نبدأ به حين نريد صياغة نظرية عن العالم هو التعارض بين الروح والطبيعة، لا بين ما هو نفس وما هو فزيائى. الروح هى الذات، والحياة، والحرية، والنار، والنشاط الخلاق؛ والطبيعة هى الموضوع، والشيء، والضرورة، والحتمية، والاحتمال السلبى، والثبات. وينتمى إلى مجال الطبيعة كل ما هو موضوعى وجوهرى (يقصد بردیائف بالجوهر الوجود غير المتغير المكتفى بذاته)، وكل ما هو متكثر ومنقسم فى الزمان والمكان، فليست المادة هى التى تنتمى وحدها إلى عالم الطبيعة – تبعا لهذا الرأى – بل الحياة العقلية أيضا. أما عالم الروح فذو طبيعة مختلفة، فيها يتغلب الحب على الانقسام، ومن ثم، فإن الروح ليس حقيقة موضوعية أو ذاتية (فلسفة الروح الحر، الفصل الأول) – المعرفة بالروح لا نحصل عليها عن طريق تصورات العقل أو التفكير المنطقى، بل عن طريق التجربة الحية. وجميع المذاهب الفلسفية التى لا تقوم على التجربة الروحية مذاهب طبيعية naturalistic فهى تعبيرات عن طبيعة لا حياة فيها.

والله روح وهو حاضر حضورا حقيقيا فى حياة القديسين والمتصوّفة والأشخاص الذين يحيون حياة روحية سامية، وفى نشاط الانسان المبدع، وأولئك الذين عانوا التجربة الروحية لا يحتاجون إلى أدلة عقلية على وجود الله، والألوهية فى أعمق ماهيتها لا معقولة، وفائقة على العقل، ومحاولات التعبير عنها بواسطة التصورات العقلية أمر متناقض حتما، أى أنه لابدّ من التعبير عن حقيقة الله بأزواج من الأحكام التى يناقض بعضها البعض الآخر. والألوهية تعلو على العالم الطبيعى، ولا تكشف عن نفسها إلاّ عن طريق الرمز. والرموز فى الفلسفة الدينية ترتبط ارتباطا ضروريا بالأساطير، مثل أسطورة بروميثيوس، وأسطورة السقطة، والفداء والفادى. وينبغى ألا يخلط هذا التأويل لرمزية الحقائق الدينية بالنزعة المحدثة التى ترى فى الرموز مجرد تعبيرات ذاتية عن الواقع الباطنى. ففى رأى «برديائف» أن الرموز هى الواقع الفعلى الطبيعى مأخوذ من حيث دلالته الفائقة على الطبيعة. وعلى ذلك فإن مولد الاله ـ الانسان من مريم العذراء، وحياته فى فلسطين، وموته على الصليب، وقائع تاريخية فعلية، ولكنها فى الوقت نفسه رموز. وهكذا نرى أن رمزية «برديائف» ليست هرطقة تنكر الطبيعة الناسوتية للمسيح docetism، كما أنها لا تؤدى إلى عبادة الأوثان أو تعمل على تقويض المسيحية، إنها «رمزية واقعية». وهو يسمى مثل تلك الأحداث - كمولد «الله - الانسان» من مريم العذراء، وموته على الصليب - رموزا لأنها تعبير فى الواقع الأرضى عن علاقات بين الروح والمبدأ اللا روحى الذى يقوم فى صورة أعمق وأكثر أولية فى مجال الحياة الالهية نفسها (الحرية والروح، الفصل الثانى).

والوجود الانسانى ـ وفقا لبرديائف ـ يرتبط ارتباطا وثيقا بالروحية الالهية، ويعارض برأيه ذاك النزعة الالهية الثنائية، ووحدة الوجود، إذ يعد هاتين النظريتين نتيجة للفلسفة الدينية الطبيعية، ويمكن أن يلم تصوره للعلاقة بين الله والعالم من نظريته فى الحرية، إذ يميز «برديائف» بين أنواع ثلاثة من الحرية: الحرية الأولية اللامعقولة أى الجزافية arbitrariness، والحرية المعقولة، أى أداء الواجب الأخلاقى، وأخيرا الحرية المشبعة بحب الله. وتضرب حرية الانسان اللامعقوله بجذورها فى العدم الذى خلق الله منه العالم، وهذا العدم ليس هو الخواء، وإنما هو مبدأ أولى سابق على الله والعالم، ولا يتضمن أى تباين، أو بمعنى آخر لا يتضمن أى انقسام إلى عدد من العناصر المحددة. وقد استعار «برديائف» هذا التصور من «يعقوب بيمه» (الفيلسوف الألمانى المتصوف، ١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) الذى أطلق على هذا المبدأ الأولى لفظة اللا أساس Ungrund (أى مالا أساس له، أو الهوة). ويرى «برديائف»

أن «لا أساس» «بيمه» يطابق تصور انعدم الالهى فى اللاهوت السلبى الذى وضعه ديونيزيوس الأروباجى، كما يطابق تعاليم «ميستر إكهارت» (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧) الذى ميز بين الألوهية والله(١).

ويقول «برديائف»: من العدم الالهى ومن اللا أساس ولد الثالوث والمقدس، والله الخالق. وخلق الله الخالق للعالم فعل ثانوى. ويمكن أن يقال من وجهة النظر هذه إن الله لم يخلق الحرية؛ لأنها تضرب بجذورها فى العدم، فى «اللاأساس» منذ الأزل. والتعارض بين الله الخالق وبين الحرية أمر ثانوى، ويتحقق تجاوز هذا التعارض فى السر الأولى للعدم الالهى، لأن كلا من الله والحرية يصدران عن «اللاأساس» ولا يمكن أن يكون الله الخالق مسئولا عن الحرية التى ينشأ عنها الشر، والانسان ابن الله، وابن الحرية، أى ابن العدم واللاوجود. وقد قبلت الحرية اللامتعينة meonic فعل الله الخالق، وقبل اللاوجود والوجود فى حرية «(مصير الانسان)، ويلزم عن ذلك بالتالى أن الله لا سلطان له على الحرية التى لم يخلقها: «الله الخالق قادر قدرة تامة على الوجود وعلى العالم المخلوق، ولكن، لا سلطان له على اللاوجود، أو على الحرية اللامخلوقة،» (نفس المرجع). فهذه الحرية سابقة على الخير والشر، وهى التى تحدد إمكانية الخير والشر على السواء. وفى رأى «برديائف» أن أفعال الكائن الذى يملك حرية الارادة لا يمكن أن يتنبأ بها حتى الله نفسه، مادامت حرة حرية تامة.

وينكر «برديائف» قدرة الله الشاملة، وعلمه المحيط لكل شيء، ويعتقد أنه لم يخلق إرادة الكيانات الكونية cosmic entities التى تنبثق من «اللاأساس»، كل ما فى الأمر

---

(١) يقع التعلم المسيحى عن الله فى قسمين: اللاهوت السلبى apophatic واللاهوت الايجابى (cataphatic). ففى اللاهوت السلبى الذى يؤسس كله على أعمال ديونيزيوس الأروباجى - يقال إن جميع التحديدات المستعارة من عالم الوجود الكونى لا سبيل إلى تطبيقها على الله؛ فالله ليس شخصا، وليس عقلا، وليس وجودا.. إلخ. وبهذا المعنى يكون الاله هو «العدم الالهى» Divine Nothing غير أن هذا «العدم» هو فوق التحديدات جميعا: الله فائق على الشخصى، فائق على الوجود، وهلم جرا. أما اللاهوت الايجابى فيقول عن الله إنه «شخصى»، وأنه «محبة»، وأنه «روح».. وهكذا. والمهمة الصعبة التى تقع على عاتق التعليم المسيحى هى أن يبين أن اللاهوتين السلبى والايجابى لا يتناقضان، ولكنهما يتكاملان أحدهما والآخر على وجه التحديد. ومن ثم، فإن الاله مع كونه واحدا، إلا أنه ثالوث من الأشخاص. وهكذا نرى من الواضح أن تصور الشخصية ـ منطبقا على الاله يختلف عن تصور شخصية مخلوقة، ولا يستخدم فى اللاهوت إلا بوصفه تشبيها فحسب.

أنه يساعد هذه الارادة على أن تصبح إرادة خيرة، وهو مسوق إلى هـذه النتيجـة باعتقاده فى أن الحرية لا يمكن أن تخلق، وأنها لو كانت مخلوقة، لكان الله مسئـولا عن الشر الكونى، ويعتقد برديائف، أن العدالة الالهية تصبح حينئذ أمرا محالا.

وينشأ الشر حين تؤدى الحرية اللامعقولة إلى انتهاك الترتيب الالهـى للـوجود، وإلى الانفصال عن الله نتيجة لكبرياء الروح التى تريد أن تضع نفسـها مـكان الله. وينجم عن ذلك تفكك فى الوجود المادى والطبيعى، وتظهر العبودية بدلا عن الحـرية. غير أن أصل الشر ـ يظل فى نهاية المطاف ـ السر الأعظم الـذى لا سـبيل إلـى تفسيره (مقال عن الميتافيزيقا الأخروية، ١٢٧).

والحرية الثانية ـ أى الحرية المعقولة التى تتألف من الخضوع للقانون الأخلاقى ـ تفضى إلى الفضيلة الاجبارية، أى أننا نعود مرة أخرى إلى العبودية. ولايمكن أن يكون المنفذ من هذه المأساة إلا فاجعا متجاوزا للطبيعة: «وتتنبئنا أسطورة السـقوط بعجز الخالق عن الحيلولة دون وقوع الشر الناتج عن الحرية التى لم يخلقها، ثم يأتى بعد ذلك الفعل الثانى لله فى علاقته بالعالم والانسان: إذ يظهر الله لا من حيث إنـه خالق، بل من حيث إنه الفادى والمخلص، وفى صورة الرب المعذب الذى يأخذ علـى عاتقه خطايا العالم. والله من حيث هو الله ـ الابن يهبط إلى الهوة، إلى الـلاأساس، إلى أعماق الحرية التى ينبثق منها السر، وكل أنواع الخير». والله الابـن لا يحقـق نفسه فى القوة، وإنما فى التضحية. ويجب أن تنتصر التضحية الالهية، الصلب الذاتى الالهى على الحرية الشريرة اللامتعينة meonic بإنارتها من تلك، دون إرغـامها ودون حرمان عالم الحرية المخلوق» (مصير الانسان، ٣٤ ـ ٣٥).

ويقول «برديائف»: إن هذه النظرية ليست وحدة وجود. «ووحدة الوجود تتضـمن شيئا من الحق، وهذا الحق هو حق اللاهوت السلبى، غير أن زيف وحـدة الـوجود يكمن فى إحالة السر إلى شىء عقلى، وترجمة حقيقة اللاهوت السـلبى إلـى لغـة اللاهوت الايجابى» (مصير الانسان، ٣٥).

ويعنى «برديائف» عناية خاصة بمشكلة الشخصية. ويقول: إن الشخصية مقـولة روحية لا معقولة طبيعية، فهى ليست جزءا من كل، وهى ليست جزءا من المجتمـع، وإنما المجتمع ـ على العكس من ذلك ـ جزء أو جانب مـن الشـخصية. وليسـت الشخصية جزءا من الكون، بل على العكس، الكون جزء مـن شـخصية الانسـان. وليست الشخصية جوهرا، وإنما هى فعل خلاق، هى غير متغيرة فى عمليـة التغيـر. والكل فى الشخصية سابق على الأجزاء. ولما كانت الشخصية روحا، فـإنها ليسـت

مكتفية بذاتها، وليست متمركزة حول ذاتها، وإنما هى تمر بشىء آخر غير نفسها هو «الأنت» thou، وتحقق مضمونا كليا، عينيا مختلفا عن الكليات المجردة، والأساس اللا شعورى الأولى للشخصية الانسانية أساس كونى أرضى. ويعنى تحقيق الشخصية الصعود من اللاشعور ـ خلال الشعور ـ إلى الوعى الأعلى super conscious والجسم الانسانى باعتباره جانبا أبديا من الشخصية «صورة» form، لا مجرد كيان فـزيائى كيميائى؛ ولذلك يجب أن يخضع للروح. والموت الجسدى ضرورى لتحقيق اكتمال الحياة، وهذا الاكتمال يفترض البعث فى جسد كامل. والجنس معناه انشطار ثنائى bi-section، والشخصية المتكاملة لا جنس لها، إنها جامعة للذكر والأنثى (مخنثة) androgynous، ونشاط الانسان الخلاق مكمل للحياة الالهية، ومن ثم فإن لها دلالة إلهية قديمة لا مجرد دلالة بشرية anthropological وهناك إنسانية أبدية فى الألوهية ويلزم عن ذلك أن هناك ألوهية فى الانسان[٢].

ولقد شاهت طبيعة الانسان الجوهرية لأنه انفصل عن الله. والكائنات التى تنفصل عن الله، وينفصل أحدها عن الآخر، ليس لها تجربة مباشرة عن الحياة الروحية، إنها تعانى من مرض العزلة. وبدلا عن التجربة المباشرة التى تكشف حياة الذات، الذات الوجودية، فإن العقل المشوه يشق طريقا لادراك العالم فى صوره «موضوعية». ويعمل الانسان على إخراج إحساساته الذاتية، ويسقطها، ويبنى منها موضوعات تقف ضده، وتؤلف نسقا من الواقع الخارجى، يؤثر فيه تأثيرا قويا ويستعبده. ونسق العالم المخلوق عن طريق هذه الاحالة الموضوعية هو الطبيعة فى مقابل الروح، إنه عالم الظواهر، بينما الواقع الجوهرى الحقيقى هو الروح، عالم الشىء فى ذاته، أى عالم يدرك فى التجربة الروحية المباشرة ومن حلالها، لا من خلال الاحالة الموضوعية objectivization.

ويرى «برديائف» أن «لكانت» فضلا عظيما فى وضعه للتفرقة بين العالم الظاهرى وعالم الشىء فى ذاته، ولكنه يعتقد أن «كانت» قد أخطأ حين نظر إلى عالم الشىء فى ذاته على أنه غير قابل للمعرفة unknowable؛ وعيب فلسفته ـ فى رأى برديائف ـ أنه أخفق فى تفسير لماذا يستخدم الانسان المعرفة فى شكلها الموضوعى. ويذهب

(٢) هذه الأفكار موجودة فى مقال تحت عنوان: «مشكلة الانسان» مجلة «السبيل» (Put) العدد ٥٠ ص ١٢-٢٦-١٩٣٦.

برديائف» إلى أن هذا الشكل من أشكال المعرفة قد نشأ نتيجة لخطيئة الانفصال عن الله التى تؤدى أيضا إلى الانفصال المتبادل بين الأشخاص.

هل الطبيعة المؤلفة من الأشياء موجودة فى عقل الانسان وحده، كما ذهب إلى ذلك كانت، أم هل هى عالم كونى خاص تولد عن الخطيئة؟ يقول برديائف: «إن الله قد خلق الذات، والذات قد خلقت الموضوع» (مقال فى الميتافيزيقا الأخروية). وأيا كان الأمر ، فإن هذا القول لا يقتضى بأى حال من الأحوال أنه ينظر ـ شأنه فى ذلك شأن «كانت» ـ إلى الطبيعة التى تدرسها العلوم الطبيعية على أنها مجرد نسق من صورنا التمثيلية Presentations. ولكى نفهم موقف «برديائف» فإنه من الجوهرى أن نتذكر أن الخطيئة فى رأيه لا تفضى إلى الاحالة الموضوعية عن طريق الادراك فحسب، بل إنها تخلق الطبيعة فعلا باعتبارها عالما أدنى من الوجود. «الشر ينشىء عالم تقيده الضرورة، بحيث يكون كل شىء فيه خاضعا للعلاقات السلبية» (الروح والواقع). وإذا كان العالم فى حالة من السقوط، فليس ذلك عيبا فى طريقة معرفته ـ كما يعتقد ليو شستوف مثلا، وإنما يكمن العيب فى أعماق وجود العالم. وأفضل تصوير لهذا يكون باعتباره عملية من الانقسام، والانشقاق، والعزل التى تعانيها الذوات النومينية (نسبة إلى النومين، أى الشىء فى ذاته). ومن الخطأ أن نفكر فى أن عملية الاحالة الموضوعية objectivization تحدث فى المجال الادراكى وحده؛ إذ إنها تحدث أولا فى الواقع نفسه، وتحدثها الذات لا على أنها عارفة فحسب، بل بوصفها كائنا حيا. ولقد حدث السقوط فى العالم الموضوعى فى الحياة الأولية نفسها. ولكننا ـ نتيجة لهذا ـ لا نعتبر حقيقيا إلا ماهو ثانوى، وما أحيل إحالة عقلية وموضوعية، ونشك فى حقيقة ما هو أولى، ومالم تجرى عليه الاحالة الموضوعية والعقلية» (مقال فى الميتافيزيقا الأخروية، ٧٧). وتتسم الطبيعة باعتبارها نسقا من العلاقات بين الأشياء بالصفات التالية:

١ – الموضوع أجنبى عن الذات.

٢ – الشخصى، والفريد، والفردى يغرقه العالم والكلى اللاشخصى.

٣ – الضرورة والتحديد من الخارج هما السائدان، أما الحرية فإنها تكبت وتحجب.

٤ – الحياة تكيف نفسها مع الحركات الجماهيرية فى العالم وفى التاريخ، ومع الناس المتوسطين، ويتخذ الانسان وآراؤه طابعا اجتماعيا، وهذا يحطم الأصالة. وفى

عالم الأشياء هذا تحيا حياتنا فى زمان ينقسم إلى الماضى والمستقبل، وهذا يؤدى إلى الموت. وبدلا من «الوجود» existence باعتباره نشاطا فريدا فرديا خلاقا للروح نجد فى الطبيعة مجرد «كينونة» being تحددها القوانين. واستخدام الأفكار العامة عن هذه الكينونة المتواترة تواترا مطردا يفيدنا كوسيلة للاتصال بين الذوات المنعزلة التى تخلق النظم الاجتماعية، غير أن الذات ـ فى هذه الروح الاجتماعية الخاضعة للقواعد الاتفاقية conventional rules ـ تظل وحيدة. ولحسن الحظ ـ ما برح الانسان ـ أيا كان الأمر ـ يحتفظ فى «أعماقه الوجودية» بذلك الاتصال «مع العالم الروحى والكون بأسره» (نفس المرجع، ٦١) والانسان «كيان ثنائى، يعيش فى عالم الظواهر وعالم الشىء فى ذاته معا» (نفس المرجع، ٧٩). ومن هنا (يستطيع الشىء فى ذاته أن يخترق الظاهرة، والعالم غير المرئى، العالم المرئى، وعالم الحرية وعالم الضرورة» (نفس المرجع، ٦٧). ويتم هذا الانتصار للروح على الطبيعة عن طريق التعاطف والحب اللذين يتغلبان على العزلة باتصال «الأنا» و«الأنت» فى التجربة الروحية المباشرة، تلك التجربة التى لها طبيعة الحدس، لا طبيعة الاحالة الموضوعية. «وهذه المعرفة، هى اتحاد «الزواج» بين الشخصيات القائم على الحب الصادق» (العزلة والمجتمع، ١١٨). ولا يمكن أن يتم «رواج» بين الكليات، بين «الأشياء»: إذ لا يمكن أن يقوم زواج إلا بين «أنا» و«أنت» (نفس المرجع، ١٠٩). والمعرفة الروحية التقاء بين ذاتين فى التجربة الصوفية التى فيها «يكون الكل فى، وأكون أنا فى الكل» (نفس المرجع، ١١٥، ١٤٨). ويطلق برديائف على هذا الاتصال الروحى المباشر لفظة communalty، فهى تخلق الوحدة على أساس الحب. والحب تحقق حر للروح، ومن ثم فإنه وحدة اتصالية «مشاعية»، إذا أردنا أن نستعمل هذا اللفظ بالمعنى الذى خلعه «خومياكوف» عليه. «الروح الحرة اتصالية، وليست منعزلة انعزالا فرديا» (مقال عن الميتافيزيقا الأخروية، ٢١).

والمولد الجديد للانسان الساقط معناه الانعتاق من الطبيعة كما تخلقها عملية الاحالة الموضوعية، كما تعنى الانتصار على العبودية والموت، وتحقيق الشخصية باعتبارها روحا، ووجودا لا يمكن أن يتحول إلى موضوع، أو التعبير عنه بواسطة الأفكار العامة. وعلى هذا فإن برديائف يسمى فلسفته وجودية أو شخصانية personalistie؛ ولكنه يعتقد أن الشخصانية الحقيقية لا توجد لدى «هيدجر» أو «يسبرز» بل توجد لدى القديس أغسطين، الذى وضع تصور الذات فى مكان الصدارة.

وليس المجتمع والأمة والدولة شخصيات؛ وللانسان ـ باعتباره شخصا ـ قيمة

أعلى منها جميعا، ومن ثم فإن من حق الانسان ومن واجبه أن يذود عن حريته الروحية ضد الدولة والمجتمع. وكثيرا ما نجد فى حياة الدولة والأمة والمجتمع قوة مظلمة شيطانية تسعى إلى إخضاع شخصية الانسان، وإلى أن تجعل منها مجرد أداة لتحقيق أغراضها (العزلة والمجتمع، ١٧٧). ويتشوه ضمير الانسان فى الحياة الاجتماعية نتيجة لعملية الاحالة الموضوعية، وللقواعد الاتفاقية. والضمير النقى الأصيل لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا فى الشخصية ومن خلالها، وينبغى أن يخضع كل شيء لذلك الضمير «الوجودى» الذى لم تفسده الاحالة الموضوعية.

ويناضل «برديائف» فى نظريته الأخلاقية ضد الخير الناقص الذى يتحقق فى الحياة الاجتماعية على أساس الاحالة الموضوعية، وهو يعرض هذه النظرية فى كتابه: «مصير الانسان» الذى يسميه «مقال فى الأخلاق المتناقضة». ويختار «برديائف» شعارا لهذا الكتاب القيم عبارة جوجول التى يقول فيها: «من المحزن ألا يرى المرء أى خير فى الخير»، وتكشف نظرية «برديائف» الأخلاقية كلها فى جرأة عن هذه الحقيقة المحزنة ألا وهى «أن هناك خيرا ضئيلا جدا فى الخير، ولهذا السبب أعدت جهنم على كل جانب» (مصير الانسان، ٣٥٨). والمفارقة الأساسية فى نظريته الأخلاقية هى أن التمييز نفسه بين الخير والشر هو فى رأيه نتيجة للسقطة التى هى «تحقق واختبار لحرية الانسان، ولرسالته الخلاقة» (نفس المرجع ص ٣٦٢). وتنشأ تجربة الخير والشر حين تؤدى الحرية اللا معقولة إلى الانفصال عن الله: «والعالم يتقدم من انعدام أصيل للتمييز بين الخير والشر إلى التمييز الحاد بينهما، فإذا أثرى بهذه التجربة انتهى به الأمر إلى عدم التمييز بينهما إطلاقا » (نفس المرجع، ٤٧)، ونعود إلى الله وملكوته الذى يكمن عبر الخير والشر (نفس المرجع، ٣٧١)، والمفارقة هى: «من الأمور السيئة أن يظهر التمييز بين الخير والشر، ولكن من الأمور الحسنة أن نلجأ إلى هذا التمييز مادام قد ظهر، ومن المؤسف أن يعانى المرء تجربة الشر، ولكن من المستحسن أن نعرف الخير والشر نتيجة لهذه التجربة» (نفس المرجع، ٤٩).

ويطلق «برديائف» اسم «أخلاق القانون» على نظرية الأخلاق التى لا تعترف إلا بالمرحلة الوسطى من هذا الشوط، أى التمييز بين الخير والشر. ويبين بردیائف فى تحليله للأخلاق القانونية، وللمسيحية القانونية أنهما يلائمان مطالب الحياة الاجتماعية اليومية، وبالتالى فإنهما مليئتان بالتقاليد، ويؤديان إلى النفاق والطغيان. ويقترح تقويم قواعد هذه الأخلاقية العادية من وجهة نظر «الضمير الخالص»، لا من

وجهة نظر مطالب الانسان الوقتية. فهو يريد إنشاء «نقد للضمير الخالص» شبيه بكتاب كانت «نقد العقل الخالص». ويستخدم «برديائف» الكشوف الفرويدية ليبين العناصر السادية فى النزعة القانونية legalism ومصادر اللاشعور المشوب للمطالب الصارمة التى ينادى بها دعاة «الخير»، فهو يرجع مثلا كل تعصب، وكل إهتمام بما هو «بعيد» على حساب «الجار» إلى نقص فى الحب الحقيقى، أى حب الشخص الفردى العينى، وإحلال حب النظريات المجردة والبرامج إلخ، مكانه، مدعم بكبرياء واضعى تلك البرامج والنظريات وأنصارها.

ولا يقترح «برديائف» بأى حال من الأحوال إلغاء أخلاق القانون أو الأشكال القانونية للحياة الاجتماعية، كل ما يطلبه هو التسامح فى كفاحنا ضد الشر، كما يشير إلى مرحلة من الوعى الأخلاقى أعلى من أخلاق القانون. وهذه المرحلة الأعلى تعبر عنها أخلاق الفداء وحب الله، وهى قائمة على نزول الله ـ الانسان إلى العالم، وقبوله العذاب لأنه يحب الساقطين. ويصور «برديائف» نزول الله هذا على أنه مأساة حب الله للمخلوقات جميعا. ويعتقد «برديائف» ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ أنه ما دام العالم يحتوى الحرية اللامعقولة، فإنه لم يخلق بواسطة الله، وإنما يضرب بجذوره فى «اللاأساس»، و «اللاأساس» قوة مستقلة عن الله؛ ولذلك فهى أساس الله والعالم معا. وفى الله، يتم الانتصار على الحرية اللامعقولة منذ الأزل، أما فى العالم فإنها لم تهزم بعد، بل إنها تغرق العالم فى الشر، وتجعل التاريخ مأساة. والحرية الكونية اللامعقولة ليست خاضعة لله، ومن ثم فإن حب الله للمخلوق يتخذ طابعا فاجعا : ولا يستطيع ابن الله أن يساعد العالم إلا بأن يدخل شخصيا فى مأساة العالم حتى يحقق من داخل العالم وحدة الحب والحرية التى تؤدى إلى تغيير العالم وتأليهه. ويؤكد «برديائف» هذا الجانب من علاقة الله بالعالم تأكيدا خاصا فى كتابه: «الحرية والروح» ففيه يتناول انتصار اللوغوس على الظلام، و «العدم» لا يمكن أن يوجد إلا إذا كانت الحياة الالهية مأساة (جـ١، ٢٤٠). «والله نفسه يشتاق للعذاب مع العالم» (٢٥١). ومجىء المسيح والفداء استمرار لخلق العالم، وهما اليوم الثامن للخلق، وعملية كونية وإنسانية للخلق» (٢٥٤). وليس التغيير والتأليه ممكنين إلا عن طريق الصعود إلى نوع ثالث من الحرية يتغلغل فيه حب الانسان لله، فمن الواضح إذن أنهما لا يتحققان عن طريق القهر، وإنما يفترضان حب «الانسان الحر» لله. ومن ثم كانت المسيحية هى دين الحرية. ويدافع برديائف» فى كل مؤلفاته دفاعا حارا ملحا عن حرية الانسان فى المسائل التى تتعلق بالايمان، ويخصص الفصلين السادس والعاشر من كتابه «الحرية والروح» لموضوع الحرية والابداع الحرّ الذى ينتظره الله من

الانسان باعتباره صديقا له. ويقول «برديائف»: إنه لا ينبغى على الكنيسة أن تمنح القداسة الدينية لأولئك الذين يسعون إلى الخلاص الشخصى فحسب، بل أن تمنحها كذلك لعبقرية الشعراء والفنانين والفلاسفة والعلماء والمصلحين الاجتماعيين الذين كرّسوا أنفسهم للابداع بإسم الله (٢٣٠). «وفى خلاص الروح، ما زال الانسان يفكر فى نفسه» (٦٤)، غير أن الابداع بمعناه الباطنى يقتضى التفكير فى الله، وفى الحقيقة، وفى الجمال، وفى الحياة العليا للروح. ويكرر «برديائف» فى كتابه «مصير الانسان» إن أخلاق الفداء ليست هى وحدها السبيل إلى ملكوت الله، بل أخلاق الابداع أيضا.

ويذهب «برديائف» إلى أن الحياة الاجتماعية تنظيم قائم على الباطل إلى حد كبير أكثر من قيامه على الحق. وليس الحق الخالص مأمونا فى كثير من الأحيان، ولكنه هدام، وقد يكون له فعل الانفجار، ويفضى إلى الحكم على العالم وإلى نهايته. الحق الخالص وجودى. ونحن نستخدم فى حياتنا الاجتماعية، المعرفة الخاضعة للاحالة الموضوعية والتى تصل إلى الحق حين لا يعود وجوديا، بل بعد أن يتكيف مع مطالب الملايين من البشر (الحرية والروح، ٥٧). وفى كثير من الأحيان لا نجد فى الدولة أو فى الكنيسة باعتبارها مؤسسة اجتماعية، لا نجد الواقع الروحى الوجودى، بل رموزا اتفاقية : وألقاب القيصر والجنرال والبابا والمطران والأسقف مجرد رموز. والمراتب التصاعدية كلها رموز. ولدينا فى مقابل ذلك أشخاص حقيقيون مثل القديس والنبى والعبقرية الخالقة، والمصلح الاجتماعى. وهكذا نرى أن الترتيب التصاعدى للصفات الانسانية شىء حقيقى» (نفس المرجع، ٦٤).

وملكوت الله مشبع بحب الكائنات جميعا، المقدسة منها والخاطئة. «ولا تقتضى أخلاقية الخير المتعالى بأى حال من الأحوال عدم الاكتراث بالخير والشر أو التسامح مع الشر، إنها تطلب أكثر من ذلك لا أقل»، وهى تهدف إلى «تنوير الشرير وتحريره» (مصير الانسان، ٣٧٢). ومن ثم، لا يمكن أن يظل الضمير الاخلاقى الصادق راضيا بينما توجد أرواح شريرة تعانى عذابات الجحيم. «ولقد بدأ الضمير الأخلاقى بهذا السؤال الذى وجهه الله: «قابيل، أين أخوك هابيل؟» وسينتهى بسؤال آخر من جانب الله .. «هابيل، أين أخوك قابيل؟» (نفس المرجع، ٣٥١) «والجنة ممكنة بالنسبة إلىّ إذا لم يكن ثمة جحيم مقيم لكائن واحد عاش على هذه الأرض. ذلك أن الانسان لا يمكن أن ينقذ بمفرده وفى عزلة عن الآخرين. والخلاص لا يمكن إلا أن يكون تخلصا جماعيا كليا من الآلام» (مقال فى الميتافزيقا الأخروية، ٢٠٥). و«برديائف» مقتنع بأنه من الممكن إيجاد وسائل الخلاص من الشر، والانتصار على

الجحيم، ويعتقد فى الخلاص الكلى، وقيام ملكوت الله الذى يضم الكائنات جميعا مرة أخرى apocatastasis . وهو ينظر إلى تطور النشاط الابداعى بوصفه من أفضل السبل للجمع بين الحرية والحب.

وفى «الحرية والروح» فصل بعنوان «التصوف الاشراقى والعرفانية» Gheosophy and Gnosis يخضع فيه برديائف «التصوف الاشراقى الحديث» لنقد جارح، فيبين أنه لا وجود فى ذلك التصوف لله، وإنما توجد الألوهية، كما لا وجود للحرية، أو لأى فهم للشر، فهو نوع من النزعة التطورية الطبيعية naturalistic evolutionism . وهو يجتذب الناس بمعرفة نورانية وهمية، وبدعوى معرفة العالم الالهى. ويجب أن تعارضه الكنيسة بالمعرفة النوارنية الحقيقية، وأن تحرر نفسها من النزعة المعادية للغنوصية antignosticism التى أصبحت بمعنى ما مطابقة للنزعة اللا ارادية agnosticism . ولقد كانت الكنيسة تخشى أن تكون الغنوصية القديمة حليفة السحر، غير أن الانسان الحديث الذى تعرض لكافة ضروب الاغراء لا يمكن أن يحمى نفسه ضدها بحواجز صناعية. ويقول برديائف: «إن وسائل حماية هؤلاء الصغار من الغواية قد أسىء استخدامها إساءة بالغة فى تاريخ العالم المسيحى» وذلك حين يدعو إلى التطور الحر الخلاق للروح الانسانى باسم الله.

وترتبط نظريات «برديائف» الاجتماعية ارتباطا وثيقا بفلسفته الدينية، والكثير من مؤلفاته يعالج فلسفة التاريخ أو الجانب الفلسفى من المشكلات السياسية مثل: معنى التاريخ، وفلسفة اللا مساواة، وعصور وسطى جديدة. وتتألف العملية التاريخية ـ وفقا لبرديائف ـ من كفاح الخير ضد الحرية اللا معقولة، وهى «دراما من الحب والحرية تكشف نفسها بين الله وذاته الأخرى التى يحبها، والتى يتعطش إلى حبها المتبادل» (معنى التاريخ، ٥٢) «وعودة المسيح هى الموضوع الجوهرى للتاريخ، سواء أكانت صادقة أم كاذبة، صريحة أم خفية» (مقال فى الميتافيزيقا الأخروية، ١٧٤). ويرجع الفضل فى اكتشاف هذه الحقيقة إلى الأمة اليهودية. «وهناك قوى ثلاث تعمل فى تاريخ العالم: الله والقدر والحرية الانسانية، وهذا هو السبب فى أن التاريخ معقد. فالقدر يحيل شخصية الانسان إلى ساحة تتنازعها قوى التاريخ اللامعقولة، بل إن الأمم فى مراحل معينة من تاريخها تخضع خاصة لقوة القدر، وتكون الحرية الانسانية أقل إيجابية، ويشعر الانسان أن الله قد هجره، وهذا واضح كل الوضوح فى مصير الشعب الروسى، والشعب الألمانى. وتؤمن المسيحية بأنه من الممكن التغلب على القدر، غير أن هذا التغلب لا يتم إلا من خلال المسيح».

وحين تنتصر الحرية اللامعقولة، يبدأ الواقع فى التحلل، ويرتد إلى الفوضى الأولية.

وقد صور دوستويفسكى هذا التحول، وذاك الارتداد، تصويرا واضحا أعظم الوضوح، وخاصة فى روايته «الممسوسين» The Possessed(انظر كتاب برديائف: «تصور دوستويفسكى للعالم» وهو من خير ما كتب برديائف). والثورة ـ فى الحياة الاجتماعية ـ شكل متطرف من أشكال العودة إلى الفوضى. وتتضمن مؤلفات برديائف أفكارا قيمة عديدة عن طبيعة الثورة، وطبيعة زعمائها، ويقول: «تسبق الثورات عملية تفكك، وانهيار للايمان، وافتقار الناس إلى مركز روحى موحد للحياة، ونتيجة لذلك يفقد الناس حريتهم الروحية، ويستولى عليهم الشيطان»، وتتزعمهم العناصر المتطرفة مثل اليعاقبة والبلاشفة، وهم أناس يتخيلون أنفسهم خالقين أحرارا لمستقبل جديد، وهم فى الواقع سلبيون «ووسطاء لعناصر لا شكل لها، وهم لا يلتفتون حقيقة إلى المستقبل، بل إلى الماضى، لأنهم عبيد الماضى، يخيدهم إليه الخبث والحسد والانتقام» (فلسفة اللامساواة). ومن ثم، فإن الثورات لا تستطيع أن تفعل شيئا إلا الهدم، إنها ليست خلاقة. والابداع لا يبدأ إلا فى فترات رد الفعل التى تأتى بعد الثورة: إذ تتحقق الأشكال الجديدة التى أعد لها الناس بواسطة ماضيهم. غير أن العصور الخلاقة نفسها من التاريخ لم تحقق قط الغايات التى وضعها الناس نصب أعينهم. «فما من مشروع واحد تطور خلال العملية التاريخية أثبت أنه ناجح قط» (معنى التاريخ، ٢٣٧). ففى العصور الوسطى أخفقت الكاثوليكية الاجبارية والحكم البيزنطى الالهى. ومن الحق أن الفضل يرجع إلى تلك العصور فى أنها جعلت إرادة الانسان تزداد صلابة عن طريق نظام الدير والفروسية، وبفضل مسيحية العصر الوسيط ارتفع الانسان فوق الطبيعة، وانصرمت تلك الرابطة التى كانت تقيده إلى الحياة الباطنة للطبيعة: لقد مات إله الطبيعة (بان) بالنسبة إليه، وصار الانسان ينظر إلى الطبيعة باعتبارها «آلية ميتة» dead mechanism. غير أنه لم ينفصل عن الطبيعة فحسب، ففى عصر النهضة والنزعة الانسانية انفصل عن الله أيضا. وكلمة السر فى عصرنا الحالى هى: «تحرير قوى الانسان المبدعة»، وانتقل بذلك مركز الثقل من الأعماق الالهية إلى الابداعية الانسانية الخالصة التى تسعى إلى الحياة الكاملة بإخضاع الطبيعة دون معونة من الفضل الالهى. وحين نظر الانسان إلى الطبيعة باعتبارها «آلية ميته»، أقام علما وضعيا وطرائق فنية technies توسط الآلة بين الانسان والطبيعة. وقوة الآلة تساعد الانسان فى صراعه ضد الطبيعة، ولكنها تعمل فى الوقت نفسه على تفككه، إذ يبدأ فى فقدان صورته الفردية ويتجرد من شخصيته، ويخضع لطبيعة الآلة المصطنعة التى أخرجها هو نفسه إلى الوجود». وهكذا ينتهى عصر الفردية المتطرفة بفقدان الفردية. وتفضى النزعة الانسانية اللادينية إلى تجريد الانسان من إنسانيته

dehumanization of man. وهذه النهاية أمر متوقع لأن الانسان الذى ينفصل عن المبدأ الأعلى، والذى توقف عن الجهاد لتحقيق صورة الله فى نفسه، قد قدر عليه أن يكون عبدا للعناصر الأدنى. وثمة أشكال جديدة من العبودية تهدد الانسان، وهذه الأشكال نتيجة للاشتراكية التى تضع مكان (المعية) السوبورنوست أو الاجماعية togetherness (sobornost)القائمة على الحب والتغيير الدينى للمخلوق، «معية» زائفة قائمة على الخدمة الاجبارية التى يؤديها الفرد للمجتمع لاشباع مطالبه المادية. ومن الأمور الدالة أن الاشتراكية الحديثة قد أسسها يهودى هو «ماركس» الذى يمثل أمة تطلب فى حرارة إقامة الحق، والسعادة على الأرض، أمة رفضت المسيح الحقيقى لأنه جاء على هيئة خادم، لا على هيئة ملك أرضى محرر. وما برح اليهود ينتظرون قيام الجنة على الأرض، ويتجهون كلية إلى المستقبل، ومن ثم، فإنهم على استعداد لاعلان الحرب على التقاليد التاريخية والمقدسة كلها، وعلى كل ما توارثه جيل عن جيل خلال العصور، ومن اليسير أن يصبح اليهودى ثورى واشتراكى (معنى التاريخ، ١٩٩).

ولا ينبغى – أيا كان الأمر – أن نتخيل «برديائف» معاديا للنزعة السامية، فليس ثمة أثر لمثل هذا العداء أو الخوف الذى لا مبرر له من الاشتراكية فى تعاليمه، بل إنه يسارع إلى بيان الجوانب القيمة من الاشتراكية وهو يناصر تنوعا خاصا منها يسميه شخصانيا personalistie، ويعتقد أن الاحالة الاجتماعية socializationللحياة الاقتصادية لا يمكن أن تكون نافعة الا إذا تم الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية الانسانية وبحقها فى بلوغ اكتمال الحياة («مشكلة الانسان» الموضع المذكور آنفا) غير أن الجهود التى تبذل لتحقيق الاشتراكية «ستحيلها إلى شىء آخر مختلف تمام الاختلاف عن المثل الأعلى الاشتراكى». وسوف تكشف الاشتراكية عن ضروب جديدة من التنافر فى الحياة الانسانية، ولن تحقق أبدا تحرير العمل الانسانى الذى سعى «ماركس» إلى تحقيقه بتقييد العمل، ولن تمنح الثروة للانسان، ولن تقيم المساواة أبدا، ولكنها ستخلق عداوة جديدة بين الناس، وانفصالا جديدا، وأشكالا جديدة من الاضطهاد لم نسمع بها من قبل (معنى التاريخ). والقضاء على الجوع والحرمان «لا يحل المشكلة الروحية» بل «سيواجه الانسان كما واجه من قبل – سر الموت والأبدية، والحب والمعرفة، والابداع، والأحرى أن يقال إنه حين تصبح الحياة الاجتماعية أكثر تنظيما عقليا مما هى عليه الآن فإن العنصر الفاجع فى الحياة – وأعنى به الصراع الفاجع بين الفرد والمجتمع، بين الشخص والكون، بين الشخصية والموت، بين الزمان والأبدية – هذا العنصر سوف يزداد شدة» (الروح والواقع).

ومهما يكن من أمر، فإن «برديائف» يبين ـ بطريقة قريبة الشبه من طريقة بولجاكوف ـ أن ضروب الفشل التاريخية نفسها هى التى تؤدى إلى الأعمال العظيمة الحقة. ذلك أن ضروب الفشل تلك تحض الارادة على إحداث تغيير دينى للحياة (معنى التاريخ، الفصل العاشر)، وتحويل مركز الثقل من الزمان الأرضى المتقطع إلى الزمان الأبدى فى الحياة الالهية، وفى الحياة الالهية يتحقق البعث الكلى، وهو شرط ضرورى لحل المتناقضات الأخلاقية التى تزخر بها الحياة الأرضية، بل ينبغى أن يخضع نشاط الانسان الاقتصادى نفسه لتغيير عميق: فهو إذ يقيم نفسه على حب الوجود الباطنى للطبيعة يجب أن يصبح قوة تؤدى إلى البعث، هذا فى الوقت الذى يظل فيه التكنيك الحديث فى عالم الموت (فلسفة اللامساواة). «والملكوت الوحيد الذى يمكن أن يكون ناجحا هو ملكوت الله» (مقال فى الميتافيزيقا الأخروية). وهذا الملكوت لا يوجد فى الزمان التاريخى، بل فى الزمان الوجودى. والفرق بين هذين النوعين من الزمان هو ما يلى: يمكن أن يرمز للزمان التاريخى بخط يمتد قدما إلى المستقبل، وإلى ما هو جديد، أما فى الزمان الوجودى فلا تمييز هناك بين الماضى والمستقبل، بين البداية والنهاية. ومن ثم فإن الحياة فى ملكوت الله ليست جزءا من التاريخ، وإنما هى وراء التاريخ. ويكمن معنى التاريخ «وراء حدود التاريخ»، أى فيما وراء التاريخ meta-history، ومع ذلك، لا ينبغى أن نتخيل أن التاريخ «وما وراء التاريخ» منفصلان تمام الانفصال: «ذلك أن ما وراء التاريخ حاضر باستمرار باعتباره مهادا للتاريخ، وما ينتمى إلى ما وراء التاريخ يحطم سلسلة الحوادث الكونية اللامتناهية، كما يحطم حتمية العملية التاريخية أى يمزق عملية الاحالة الموضوعية. وهكذا، يكون مجىء يسوع المسيح حادثا ـ بارزا ـ ينتمى إلى ما وراء التاريخ، حادثا وقع فى الزمان الوجودى» (نفس المرجع) وعلى هذا النحو يقع كل نشاط خلاّق حقيقى يبذله الانسان «فى الزمان الوجودى»، ويكون «إلهيا ـ إنسانيا» (نفس المرجع). بيد أن تحقيق الدافع الخالق فى التاريخ ـ أى فى عالمنا الموضوعى ـ ناقص دائما، وينتهى دائما بالاخفاق الفاجع. «ويعرف تاريخ العالم أفظع فشل خالق، هو فشل المسيحية، وإخفاق عمل المسيح فى العالم. وما تاريخ العالم المسيحى غير صلب المسيح». ولكن ينبغى ألا نفترض ـ على كل حال ـ أن الابداع الانسانى الذى شوهته الاحالة الموضوعية ـ أمر ضائع تماما. «ذلك أن البعث بوصفه النهاية التى تختم الانجازات الفردية الخلاقة جميعا» يضفى المعنى على الوجود الشخصى والوجود التاريخى معا. وهذه الخاتمة هى «ما وراء التاريخ» لملكوت الله الذى يتم فيه الانتصار على الاحالة الموضوعية، ويصبح فيه التعارض بين الذات والموضوع بلا أية قيمة. ففى عالمنا

هذا «الشمس خارج ذاتى» وهذا يشير إلى حالتى الساقطة، أما فى العالم المتسامى فيجب أن تكون داخل نفسى وأن تشع منى (نفس المرجع).

والشخصية القادرة على عبادة المقدس وخدمته، تتبع الطريق المؤدى إلى كمال ملكوت الله. وهذه الشخصية تتطور داخل مجتمع يضم كثرة لا متناهية من الموجودات التى يتميز بعضها عن البعض الآخر تميزا حادا فى الكيفية، ويرتبط بعضها بالبعض الآخر من حيث المرتبة. ويفرد «برديائف» كتابا بأكمله وهو كتاب «فلسفة اللامساواة» ليبرهن على أن النزعات التى ترمى إلى المساواة كالديمقراطية والاشتراكية والعالمية... إلخ. تؤدى إلى تحطيم الشخصية، وتتصرف بوحى من روح اللاوجود ـ والحسد، والحقد والمكر.

ويتم التغلب على كافة انحرافات الشخصية التى تحدث فى عالمنا الساقط خلال عملية طويلة من التطور تستغرق أزمنة (أيونات aeons) من عمر العالم فإذا فرضنا أن نقبل تلك النظرية الاستعبادية الارهابية للعذاب الأبدى، فيجب أن نقبل وجود الأرواح وجودا سابقا فى مستوى آخر قبل مولدها الأرضى وعبورها بمستويات أخرى بعد الموت، ونظرية التجسد مرة أخرى على مستوى واحد لا تتفق مع تكامل الشخصية ومع عدم قابلية فكرة الانسان نفسها للتغيير unchangeabilityومن ثم فإنها متهافتة، أما فكرة التجسد مرة أخرى على مستويات عديدة، وهى الفكرة التى تجعل مصير الانسان متوقفا على وجوده على مستويات مختلفة عن مستويات عالم الظواهر الموضوعى ـ فقد تكون فكرة مقبولة. ولقد تحدث ليبنتس بحق عن تحول الصور metamorphosis لا عن تناسخ الارواح (نفس المرجع). ولن يتم التحرر النهائى من تشويه عالم الموضوعات إلا فى «الأيون» المخلص، وسيكون حينئذ كشفا عن الروح (نفس المرجع).

ولقد كتب «برديائف» كثيرا وفى إسهاب عن روسيا، فيقول: «إن روسيا ـ كما أرادها الله ـ هى الوحدة المتكاملة العظيمة بين الشرق والغرب، ولكنها فى حالتها الفعلية التجريبية، خليط لم يحالفه التوفيق بين الشرق والغرب»، وهو يرجع أصل الأدواء فى روسيا إلى التداخل الخاطىء فيها بين مبدأى الذكورة والأنوثة. وفى مرحلة معينة من مراحل التطور القومى للشعوب الغربية، كفرنسا وانجلترا وألمانيا، نهضت روح الذكورة وفرضت من الداخل وبصورة عضوية شكلا معينا على القوى الأولية للشعب، (فلسفة اللامساواة). ولم تحدث مثل هذه العملية فى روسيا، بل إن الدين الأرثوذكسى قد أخفق فى إقامة نظام الروح الذى شيدته الكاثوليكية بخطوطها الصارمة

المحددة فى الغرب «وظلت الروح الروسية غير مقيدة ولم تكن تشعر بأية حدود، فانتشرت بلا عائق، إنها تطلب الكل أو لا شيء ومزاجها إما أن يكون تنبؤيا أو عدميا، ومن ثم فإنها عاجزة عن بناء ملكوت الثقافة الوسيط» ويتجه الفكر الروسى أيضا ــ طبقا لتلك السمات القومية ــ «اتجاها رئيسيا نحو «المشكلة الأخروية للنهاية، كما أن صبغته تنبؤية» ويتغلغل فيه إحساس بالكارثة المقبلة (كان «إرن» Ern و «الأمير اى. تروبتسكوى» هما أول من استخدم هذه الجملة). وهذا الميل الأخروى للعقلية الروسية، وافتقارها إلى «ملكوت الثقافة الوسط»، معروض عرضا وافيا فى كتاب برديائف: «الفكرة الروسية». وقد كان يفكر على وجه الخصوص ــ حين وضع هذا الكتاب ــ فى «دوستويفسكى»، و «فلاديمير سولوفييف»، و «ك. ليونتييف» K. Leontyevو «ن.ٴ فدوروف»، و «الأميراى. تروبتسكوى». و «بردیائف» نفسه من أبرز ممثلى هذا الاتجاه فى الفكر الروسى.

وحتى الفلاسفة ذوى العقلية ــ المسيحية يسقطون فى إغراء النزعة الطبيعية ــ حين يتأملون دلالة أمتهم فى العملية التاريخية، وذلك بمعنى أنهم يمنحون الشخصية القومية التجريبية قيمة أعلى من اللازم. ويذكر «بردیائف» فى كتابه عن «أ.س. «خومياكوف» هذا العيب المنتشر بين «السلافوفيل» (أصحاب النزعة السلافية) من حيث إنهم يميلون إلى الأعجاب بالسمات الطبيعية للشعب الروسى، وبالأشكال التاريخية لحياته القومية.. أما الفلاسفة الروس المحدثون فإنهم يحاذرون من الوقوع فى هذا الميل.

وينتمى «بردیائف» إلى جماعة المفكرين الذين يسعون لاقامة تصور مسيحى للعالم والذين يعد عملهم تعبيرا أصيلا ــ غاية الأصالة ــ عن الفكر الفلسفى الروسى. وقد بدأ هذا العمل منذ أكثر من مائة سنة على أيدى مؤسسى حركة السلافوفيل: «إيفان كيريفسكى» و «خومياكوف» ، ولكنه لم يتبلور تبلورا تاما إلا بعد انقضاء فترة طويلة ــ تحت تأثير فلاديمير سولوفييف. ومن تلك الجماعة أيضا «الأمير س.ن تروبتسكوى»، و«الأمير ى.ن تروبتسكوى» و «ن. فيدوروف، والأب بافل فلورنسكى» و «الأب سرجيوس بولجاكوف» و «إرن»و «بردیائف»و «كارسافين»و «س. ل. فرانك»و «س. أ. ألكسييف (آسكولدوف) «أ. أ. إلیین» و «الأب فاسیلى زنكوفسكى»و «الأب ج. فلوروفسكى»،و «فيشلافتف» و «آرسنييف» Arsenyev و «نوفجوروتسف» Novgorodtsev و «سبكتورسكى»Spektorsky . وقد وضع بعض هؤلاء الفلاسفة مثل «الأب ب. «فلورنسكى»و «الأب س. بولجاكوف» و «بردیائف» و «كارسافين» و «فرانك» مذاهب كاملة للفلسفة المسيحية. وليست كل أفكارهم متفقة

اتفاقا صارما مع النظريات التقليدية للكنيستين الأرثوذكية والـكاثوليكية، وبـالاضافة إلى ذلك، يمكن أن يقال عن بعض نظرياتهم إنها لاتتفق مع معطيات التجربة الدينية والحدس العقلى، ومن ثم ينبغى أن ترفض فى سياق التطور الذى يسير فيه التصـور المسيحى للعالم. ومن هذه النظريات مثلا نـظرية «بـرديائف» عـن «الـلاأساس» Ungrund باعتباره مبدأ أوليا ينشأ عنه الله من ناحية، وإرادة الكائنات الكونية مـن ناحية أخرى.

ويخطىء «بردیائف» حين يظن أن «اللاأساس» مطابق «للعدم الالهى» الذى قال به «ديونيزيوس الأروباجى»، ذلك أن العدم الالهى يعلو كيفمـا كان علـى التحـديدات الممكنة جميعا، وهو كامل إلى درجة لا يمكن التعبير عنها بواسطة تصوراتنا تعبيـرا مناسبا. وحين ينتقل «الأروباجى» إلى اللاهوت الايجابى ـ أى حين يفسر مثلا المبدأ الأسمى بوصفة كائنا شخصيا، وفائقا للشخصية فى الوقت نفسه ـ فـإنه لايـطبعه بطابع عقلى، وإنما يظل مخلصا للاهوت السلبى: وعلى هذا النحـو: إذا كان اللـه الواحد ثالوثا من الشخصيات، فإن كلمة «الشخص» لايمكن أن تشير هنـا إلا إلـى شىء مماثل لفكرة الشخصية المخلوقة، وإن لم يكن مطابقا لهـا. وتـؤكد التجـربة الصوفية ـ التى وصفها أوتو فى كتابه «المقدس» Das Heilige وصـفا يـدعو إلـى الاعجاب ـ نظرية ديونيزيوس الأورباجى عن «العدم الالهى» بوصفه مبـدأ أوليـا، وكاملا كمالا مطلقا.

ولا تجد «التجربة الصوفية» أو «الحدس العقلى» أى دليل على «عـدم» مـوجود وجودا مستقلا عن الله، ويلجأ الله إلى استخدامه لخلق العـالم. ويفسر الفـلاسفة واللاهوتيون تفسيرا خاطئا العبارة القائلة: «خلق الله العـالم مـن العـدم» حيـن يفترضون أن نوعا من العدم قد استخدم كمادة خلق الله منها العالم، فلهذه العبـارة معنى بسيط جدا، وفى الوقت نفسه أكثر دلالة وهو أن اللـه خلـق العـالم دون أن يستعير مادة سواء من داخل نفسه أو من خارجها. لقد خلق الكائنات الكونية علـى أنها شىء جديد كل الجدة من الناحية الأنطولوجية إذا قورن به. وإرادة الموجودات المخلوقة هى أيضا من خلقه. وهذه الارادة حرة لأن الله حين يخلق شخصية ما فإنه يمنحها قوة خلّاقة فائقة على الكيف superqualitative ولا يعطيها أية طبيعة تجـريبية أيا كانت، كالخير أو الشر، كالشجاعة أو الجبن وهلم جرا. وعلـى كل شـخصية أن تشكل طبيعتها التجريبية أو ماهيتها essentia فى حرية وأن تعلو عليها بمعنى أنها تظل قادرة على تشكيلها فى حرية تشكيلا جديدا. ولما كان الله قد خلق إرادتنا حرة، فإنه

لايرغمها قط، لأن الحرية شرط ضرورى لكى يبلغ الانسان الخير الكامل، وهى فى الوقت نفسه طبعا شرط لامكان الشر.

والحرية التى تتمتع بها إرادة المخلوقات تتفق تمام الاتفاق مع العلم الالهى الشامل omniscience. والله كائن فائق على الزمان supertemporal ومن ثم فإنه لاينفصل عن المستقبل بعلاقة الأسبقية، فهو يعلم المستقبل والحاضر والماضى، لا بطريق الاستنتاج، وإنما بواسطة التأمل أو الادراك المباشر. وقد أشار إلى هذا «بويثيوس» فى القرن السادس.

ولقد تناقشت أنا و «برديائف» ـ خلال الأعوام الطويلة التى امتدت فيها علاقتنا الودية ـ حول مسائل نظرية المعرفة، ويؤكد «برديائف» أن هناك نوعين من المعرفة: الحدس فيما يتعلق بالواقع الروحى، والاحالة الموضوعية فيما يتعلق بالطبيعة. وأنا أعتقد ـ على العكس من ذلك ـ أن كلا العالمين الأدنى والأعلى من الوجود يعرفان بطريق الحدس، أى بطريق التأمل المباشر (انظر مثلا كتابى عن «الحدس الحسى والعقلى والصوفى»).

وليس من الممكن أن تقبل نظرية «برديائف» فى «اللاأساس» وفى أن الله لم يخلق إرادة المخلوقات ـ كجزء من الفلسفة المسيحية ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل. بيد أن هذا لايعنى أن نرفض أيضا البقية الباقية من مذهبه، ذلك أن الموضوع الجوهرى فى الفلسفة المسيحية هو نظرية الخير المطلق الذى لايتحقق إلا فى ملكوت الله ونظرية أوجه النقص فى عالمنا الخاطىء. ويرجع أكبر الفضل لبرديائف فى بيانه بطريقة أصيلة غاية الأصالة «كيف أن هناك خيرا ضئيلا فى خيرنا، وفى حياتنا الفردية والاجتماعية بل حتى فى حياتنا الكنسية. وهو يندد فى شجاعة ـ شأنه فى ذلك شأن تولستوى ـ بالأخطاء التى تزخر بها طريقتنا فى الحياة،ويعلمنا أن نفتش عن تلك الأخطاء التى نفشل فى رؤيتها لاستسلامنا إلى حكم العادة. وهو يصور لنا العملية التاريخية كلها تصويرا واضحا على أنها صراع بين الخير والشر، صراع لن نبلغ نهايته إلا فيما وراء التاريخ. ويبين بيانا مقنعا أن كل ماهو أرضى ينبغى أن يفنى اللهم إلا أشعة ملكوت الله التى تجد طريقها إلى العملية التاريخية لأن الله ـ الانسان عيسى المسيح لم يمسك عنا عونه الالهى.

ومن الأفكار القيمة أيضا، فكرة برديائف القائلة بأن نظرية آلام الجحيم الرهيبة، التى تدوم إلى الأبد، ولا أمل فى الخلاص منها ـ ذات طابع سادى sadistic ، إذ

لايمكن صياغة أية نظرية فى العدالة الالهية بمعزل عن نظرية الخلاص الشامل أو الخلاص الكلى universal salvation. ومن السمات النبيلة فى فلسفة برديائف دفاعه عن المسيحية بأنها دين الحب وبالتالى دين الحرية والتسامح. ويرجع إليه فضل عظيم أيضا بنقده للاشتراكية والشيوعية، والروح البوجوازية، وبكفاحه ضد أية محاولات لاحالة القيم النسبية إلى قيم مطلقة، وهو ينقد الصراع الطبقى الحديث من وجهة نظر المثل الأعلى المسيحى. أما فيما يتعلق بمبادىء الحياة الاجتماعية، فان «برديائف» يناصر تقاليد النزعة الانسانية الأوربية ـ الغربية، والروسية، أى يناصر القيمة المطلقة للشخصية وحقها الثابت فى الحرية الروحية، والحياة الكريمة. ويبين ـ بطريقة مقنعة أن تلك المبادىء لايمكن إثباتها دون تناقض ـ إلا على أساس التصور المسيحى للعالم.

وهناك أناس يدينون مؤلفات «برديائف» باعتبارها خطرا على الكنيسة، وهؤلاء الناس يريدون أن يكونوا أشد التزاما بالأرثوذكسية من الأرثوذكسية نفسها، وهم ينسون أن الحياة التاريخية للمسيحية، والتطبيق الكنسى، والتعاليم اللاهوتية التقليدية تعانى عيوبا دفعت بدوائر واسعة من المجتمع بعيدا عن الكنيسة. ولكن نعيدهم إليها ثانية نحتاج إلى كثير من الجهد الذى يبذله علماء من أمثال «برديائف» الذى بين أن تلك العيوب يمكن أن تزال دون أن تصيب أسس الكنيسة المسيحية أية أضرار. وهؤلاء الفلاسفة من أمثال برديائف بتعبيرهم عن الحقائق الجوهرية للمسيحية فى مصطلحات جديدة أصيلة مختلفة عن أسلوب اللاهوت التقليدى ـ يوقظون اهتماما بالمسيحية فى كثير من العقول التى انصرفت عنها، وقد ينجحون فى اجتذابها مرة أخرى إلى الكنيسة. والأشخاص الذين على شاكلة «برديائف» يؤيدون العمل الذى يهدف إلى المحافظة على المدنية وتطويرها والدفاع عن القيمة المطلقة للشخصية تأييدا قويا ـ ولهذا فإنهم جديرون بكل ثناء وتكريم!

الفصل السابع عشر

الحدسيون

١ ـ ن. لوسكى N. Lossky

ولد نيقولاى أونيوفريفتش لوسكى Nicolay Onufrievich Lossky سنة ١٨٧٠ بقرية كرسلافكا Kreslavka من مقاطعة فيتبسك وتخرج فى كليتى العلوم والآداب معا بجامعة سانت بطرسبورج، حيث أصبح فيما بعد أستاذا للفلسفة. وفى عام ١٩٢٢ نفته الحكومة السوفيتية من روسيا، فعاش فى براج حتى عام ١٩٤٢. وكان فيما بين عامى ١٩٤٢ و١٩٤٥ أستاذا للفلسفة بجامعة براتيسلافا Bratislava بتشيكوسلوفاكيا. ويقيم لوسكى فى الوقت الحاضر فى أمريكا أستاذا للفلسفة بالأكاديمية اللاهوتية الروسية فى نيويورك.

ومؤلفات «لوسكى» الرئيسية هى: «المذاهب الرئيسية فى علم النفس من وجهة نظر النزعة الارادية» ١٩٠٣، وقد ترجم إلى الألمانية سنة ١٩٠٥ تحت عنوان Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus «أسس النزعة الحدسية»، ١٩٠٥، وبالألمانية Die Grundlegung des Intuitivismus هال١٩٠٨، «الأسس الحدسية للمعرفة» ترجمة ن. ددنجتون، ماكميلان، لندن، ١٩١٩؛ «العالم ككل عضوى»، موسكو ١٩١٧، ترجمه إلى الانجليزية ن. ددنجتون، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٢٨؛ «المشكلات الأساسية فى نظرية المعرفة» ١٩١٩؛ «المنطق»، ١٩٢٢ وترجم إلى الألمانية تحت عنوان: Handbuch der Logik توبينر، ١٩٢٧، كما ترجم أيضا إلى اللغة الصربية «حرية الارادة»، مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٢٧، وترجمه إلى الانجليزية ن. ددنجتون، وليام إندنورجيت، لندن ١٩٣٢؛ «القيمة والوجود: الله وملكوت الله باعتباره أساس القيم»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣١، «ن. لوسكى وجون س. مارشال» (ترجمة فينوكوروف)، «القيمة والوجود»، آلن آند أنوين ١٩٣٥؛ «أنماط من تصور العالم» جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣١؛ «المادية الجدلية فى الاتحاد السوفيتى»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣٤؛ «الحدس الحسى والعقلى والصوفى»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣٨، وقد ظهر الجزء الأول من هذا الكتاب بالألمانية فى Archiv fur gesamte Psychologie العدد السابع والثمانون، ١٩٣٣ تحت عنوان Der Intuitivismus und die Lehre von der Transsub-

jcktivität der sinnlichen Qualitäten وظهـر فى الانجليـزية فى خمسـة كتيبـات نشرتها الجامعة الروسية الحرة فى براج من سنة ١٩٣٤ إلى سـنة ١٩٣٨: «النـزعة الحدسية»، «الذاتية المتعالية للصفات الحسية»؛ «الحدس العقلى والوجود المثـالى»؛ «النشاط الابداعى التطور والوجود المثالى» «الحدس الصوفى»؛ «الله والشر فى العـالم (نظرية فى العدالة الالهية) ١٩٤١»، شروط الخير المطلق (علم الأخلاق) فى سـلوفاك ١٩٤٤، وترجمه الى الفرنسية س. جانكليفتش تحت عنوان «شروط الأخلاق المطلقة» les conditions de la morale absolue لاباكونيير، نـويشاتل؛ «دوسـتويفسى وتصـوره المسيحى للعالم»، فى سلوفاك، ١٩٤٥؛ «العالم باعتباره تحققا للجمال»، وتوجد قائمة كاملة بمؤلفات لـوسكى فى Festsehrift N.O. Losskÿ Zum 60 Gcburtstage, F. Cohen, Bonn 1932.

ويسمى «لوسكى» نظريته فى المعرفة بـ«النزعة الحدسية» intuitivism ويعنى بهـذه العبارة النظرية القائلة بأن الموضوع المدرك ـ حتى ولو كان يؤلف جزءا من العالم الخارجى ـ يدخل وعى الذات العارفة مباشرة، ويشخصه إن صح هذا التعبير، ومن ثم فإنه يدرك كما يوجد مستقلا عن فعل المعرفة. ومثل هذا التأمل للكيانات الأخرى كما هى فى ذاتها أمر ممكن لأن العالم كل عضوى، ولأن الـذات العـارفة، الـذات الفردية الانسانية ـ كائن فائق على الزمان والمكان، ومرتبط إرتباطا وثيقـا بـالعالم كله. ويطلق «لوسكى» على علاقة الذات بجميع الكيانات الأخرى فى العالم التى تجعل الحدس ممكنا ـ يطلق عليها اسم «التنسـيق الابسـتمولوجى» epistemalogical co - ordination وهذه العلاقة فى ذاتها ليست معرفة. ولكى لا يرتبط المـوضوع بـالذات فحسب، وإنما لكى يدرك بها أيضا، فلابد أن توجه إليه الذات سلسلة مـن الأفعـال الذهنية القصدية intentional كالوعى والانتباه، والتمييز... إلخ.

وتذهب النظرية الحدسية إلى أن صفات الأشياء الحسية كالألـوان والأصـوات، والحرارة... إلخ. وصفات عبر ـ ذاتية transsubjective أى تنتمى إلى الأشياء العقلية الموجودة فى العالم الخارجى. وهذه الصفات ينظر إليها أنصـار النـظرية السـببية causal للادراك الحسى على أنها عقلية وذاتية، وهذه النظرية تذهب إلـى أن تنبيـه الحواس بواسطة أشعة الضوء والموجات الصوتية... إلخ. هو العلـة التـى تنتـج مضمون الادراك الحسى، وقد وضع «لوسكى» نظرية تنسيقية co-ordinational للادراك الحسى، وهو يشارك الرأى الذى عبر عنه «برجسون» فى كتابه «المادة والذاكرة» فيما يتعلق بالدور الذى تلعبه العمليات الفسيولوجية فى الادراك الحسى. وخـلاصة هـذا الرأى أن تنبيه حاسة معينة والعملية الفسيولوجية التى تجرى فى اللحاء ليسا همـا

العلة المنتجة لمضمون الادراك الحسى، بل مجرد تنبيه يدفع الذات العارفة إلى توجيه انتباهها وأفعال تمييزها على الموضوع الفعلى الموجود فى العالم الخارجى.

ويتم تنسيق الأشياء الخارجية مع الفرد العارف، فى تكاملها، وفى التعدد اللامتناهى لمضمونها، غير أن هذا الثراء الذى يتمتع به الموضوع لايرتبط بالذات الانسانية إلا لا شعوريا فحسب. فنحن لاندرك غير جزء لامتناه فى الصغر من الموضوع، وعلى وجه التحديد لاندرك غير تلك الجوانب التى تهمنا فحسب، والتى نميزها عن خلفية مضامين الوجود الحاضرة فعلا والمتذكرة. والقوى الانسانية محدودة. فلانستطيع أن نؤدى فى وقت واحد عددا لامتناهيا من أفعال التمييز، ومن ثم فإن إدراكنا الحسى بوصفه وعيا بالموضوع فى شكل متميز ما هو إلا «انتقاء» أو«انتخاب» من الموضوع، وبالتالى فإن معرفتنا «جزئية» دائما fragmentary. وترجع الاختلافات فى إدراك موضوع واحد بعينه من بين الأشخاص المختلفين – ترجع فى معظمها إلى أن الانتقاء من مضمون الشىء كله للجوانب التى تصعد من اللاوعى إلى مجال الوعى والمعرفة – يتم بصورة مختلفة بواسطة أناس مختلفين، ومن ثم فإن إثنين من الملاحظين سوف يجدان فى أغلب الأحيان مضامين مختلفة إختلافا عميقا فى شىء واحد بعينه.

ويقبل «لوسكى» نظرية «برجسون» فى الذاكرة – الحلم dream-memory. ويفسر الذاكرة بأنها التأمل المباشر الذى تقوم به الذات لماضيها بإعتباره كذلك، ومن الممكن تفسير الأوهام وضروب الهلوسة على أنها تركيبات ذاتية للمعطيات المتذكرة عبر – الذاتية للخبرة الماضية.

ويطلق «لوسكى» اسم «الوجود المثالى» بالمعنى الأفلاطونى لهذه العبارة – على كل ما ليس له طبيعة مكانية أو زمانية، ويضم هذا الوجود المثالى مضامين المفاهيم العامة، والعلاقات جميعا مثل الرابطة بين كيفية ما وحاملها، والأشكال والعلاقات الكمية (العدد، الوحدة، الكثرة إلخ) وما شاكل ذلك. والحوادث جميعا – أى كل ما له شكل زمانى أو زمانى مكانى – يطلق عليها «لوسكى» اسم الوجود الواقعى realbeing. ولايمكن أن ينشأ الوجود الواقعى ويتخذ طابعا منظما إلا على أساس الوجود المثالى. ولكى يؤكد «لوسكى» هذا الجانب من تصوره للعالم فإنه يسمى نظريته بـ«الواقعية المثالية» ideal realism. وإلى جانب الوجود المثالى، والوجود الواقعى، هناك أيضا «وجود ما وراء المنطق» metalogieal being أى الوجود الذى يتجاوز قوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع.. مثل وجود الله مثلا. والوجود المثالى هو موضوع الحدس العقلى (التأمل النظرى speculation) ويتم تأمله مباشرة كما هو فى

ذاته، وعلى ذلك فإن التفكير النظرى لايتعارض مع الحدس، وإنما هو نوع منه ووجود ما وراء المنطق هو موضوع «الحدس الصوفى».

وتختلف «حدسية» لوسكى اختلافا عميقا عن حدسية «برجسون»، إذ يرى «برجسون» أن الوجود الواقعى لا معقول، بينما يرى «لوسكى» أن التركيب المنظم المعقول من الوجود جانب جوهرى من الواقع نلاحظه عن طريق الحدس العقلى.

ويمارس الأفعال الادراكية فاعل يعلو على الزمان والمكان هو الذات. وليست هذه الذات هى ذات «ريكرت» Rickert الابستمولوجية، أو الذات المتعالية فى فلسفة «هوسرل»، بل الذات «الفردية» الانسانية التى تخلق أفعالها العقلية الفردية من انتباه وتذكر واشتهاء.. إلخ. ولما كانت الذات الانسانية عالية على المكان والزمان، فإنها كائن مثالى ، ويمكن أن نطلق عليها لفظ الجوهر، أو فى سبيل توضيح أعظم، نطلق عليها عبارة «الفاعل الجوهرى» substantival agent. وليست الأفعال الادراكية وحدها هى التى يخلقها الفاعلون الجوهريون، بل الحوادث والعمليات جميعا أى الوجود الواقعى كله، فإنشاد لحن ما، ومعاناة المشاعر والرغبات تحقيق لذات ما. وأفعال الجذب والتنافر، والحركات التى تحدث فى المكان، تنتجها الكائنات الانسانية، وكذلك الالكترونات والبروتونات.. إلخ.، من حيث إن الفاعلين الجوهريين يكمنون فى أساسها.

والحوادث التى يكون لها شكل زمانى، وإن لم يكن لها شكل مكانى هى العمليات النفسية، والحوادث المكانية والزمانية فى آن واحد هى «الواقع المتجسد» corporeal reality، فإن تضمنت عمليات التنافر فإنها تكون متجسدة «ماديا».

والذات الانسانية فاعل لا ينتج العمليات النفسية وحدها، بل عمليات الجذب والتنافر المادية، وهذه العمليات تكون مجالها الجسمى، أو إذا شئنا الدقة ـ فإن الجسم الانسانى نتيجة للتعاون بين الذات الانسانية وعدد من الفاعلين الجوهريين الآخرين فى مرحلة أدنى من مراحل النمو. وعلى هذا، ليس ثمة ما يدعو إلى جوهرين مختلفين ـ كما ذهب إلى ذلك» «ديكارت» ـ أحدهما يكون علة العمليات العقلية، والآخر يكون علة العمليات المادية الأخرى. ويستطيع المرء باعتناقه لنظرية دينامية (حركية) عن المادة ـ أى نظرية تعترف بأن الواقع المادى ليس جوهرًا بل مجرد عملية لخلق الصفات الحسية وأفعال الجذب والتنافر ـ يستطيع المرء أن يفهم ويقبل أن فاعلا واحدا بعينه هو مصدر العملية ,العقلية (كالتقزز من رائحة نبات متعفن)، ومصدر العملية المادية (استبعاد ذلك النبات). والفاعل الجوهرى كائن مثالى فائق على المكان والزمان، ومن حيث هو كذلك يتجاوز التفرقة بين العمليتين العقلية

والمادية: إنه كائن «وراء ما هو نفسى ومـادى» metapsychophysical (اسـتخدم و شترن هذه الكلمة فى كتابه «الشخص والشىء» Person und sache).

ويستطيع الفاعل الجوهرى، بوصفه عاليا على الزمان supertemporal أن يربط بين الماضى والحاضر والمستقبل: فيمارس أوجه نشاطه على أساس الماضى الذى عاناه فى سبيل المستقبل الذى يشتهيه، أو بعبارة أخرى : إن أفعـاله قصـدية purposive أو هادفة. وأبسط أنماط تحقق الفاعل هى نشاط الجذب والتنافر الذى يؤلف «جسـديته المادية» material corporeality. ولا تستطيع المناشط ذات الشكل المكانى الزمانى أن تتحقق إلا تحت إشراف المناشط الزمانية الخالصة للذات نفسـها: وهـى ـ علـى مستوى أعلى من التطور ـ عمليات الكفاح والمجهود العقلية التـى تـرتبط بـأفكار الماضى والمستقبل، وبالتجربة العاطفية للقيم؛ وهذه العمليات فى مرحلة أدنـى مـن مراحل التطور هى عمليات الجهود والكفاحات اللاشعورية شبه النفسـية psychoid. وعلى هذا الرأى تكون كل عملية مادية «نفسية مادية» psychomaterial، أو على أقـل تقدير psychoidly material، والعمليات النفسية وشبه النفسية psychoid ليست بنـاء فوقياسلبيا superstructure، وإنما شرط جوهرى لامكان حدوث العمليات المادية، فهـى ترشد أى تحدد الاتجاه والتركيب والمعنى والغرض.

وتشبه نظرية لوسكى فى «الفاعلين» الذين يقومون بالعمليات النفسـية الفـزيائية المقصودة (الهادفة) نظرية «ليبنتس» فى المونادات، أو تصور «و. شترن» للشخصية. فالفاعل الجوهرى هو دائما شخصية بالفعل، أو بالقوة على أقـل تقـدير. ويصـبح الفاعل شخصية فعلية حين يتطور تطورا كافيا يؤهله لـلاحاطة بـالقيم المـطلقة ـ ولا سيما القيم الأخلاقية، ولمعرفة الواجب الملقى على عاتقه لتحقيقهـا فى سـلوكه، وهذه النظرية يمكن أن تسمى «شخصانية» personalism. وتختلف نظرية «لـوسكى» عن «شخصانية» «ليبنتس» فى أكثر صورها شيوعا، وذلك بما تتضمنه نظرية «لوسكى» من تفسير «واقعى» (لا ذاتى) للعمليات المادية، كما تختلف أيضـا عـن نـظريتى «ليبنتز» و«شترن» من حيث إنها تنكر التوازى النفسى، وتعترف بـاعتماد العمليـات المادية على العمليات النفسية، وثالثا: تختلف نظرية لوسكى اختلافا أكثر عمقا عـن نظرية ليبنتس فى إدراكها «للجوهرية المشـتركة» (التجـوهر) consubstanality بيـن الفاعلين الجوهرين.

وحين يخلق «الفاعل الجوهرى» مظاهره، فإنه يجعلها مطابقة لمبـادىء تـركيب الزمان والمكان، وللقوانين الرياضية فى التبعية الوظيفية.. وهلم جرا. ولهذه المبادىء

طابع «مثالى تجريدى» ويتألف الاختلاف العميق بين الفاعلين الجوهريين وتلك المبادىء المجردة فى أن لهذه المبادىء المجردة مضمونا محددا، بينما كل فاعل جوهرى ثرى ثراء لامتناهيا فى مضمونه، ولا يمكن استنفاده بأى مزيج من الأفكار المجردة. وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفاعلين الجوهريين كائنات «مثالية عينية». أضف إلى ذلك أن الأفكار المجردة سلبية؛ إذ تعجز عن فرض شكل معين إذا تركت لنفسها، فلابد من وجود فاعل لفرض شكل معين على العمليات الواقعية طبقا للأفكار المجردة. وهذا بعينه ما يفعله الفاعل الجوهرى، إذ لما كان متمتعا بالقوة الخلاقة، فإنه ينتج العمليات الواقعية ويشكلها وفقا للأفكار المجردة، وهكذا كان الفاعلون المثاليون عينيا هم حاملو الأشكال «المثالية المجردة».

ويخلق الفاعلون جميعا عمليات واقعية تتفق مع الأشكال المثالية نفسها، وهى الزمان والمكان.. إلخ.، وهى ليست مجرد أشكال كيفية، بل إنها متطابقة عدديا numerically identical؛ ويلزم عن ذلك أن الفاعلين الجوهريين فى جانب معين من وجودهم ليسوا منفصلين، بل متطابقين أى «مشتركين فى الجوهر» consubstantial، والاختلاف الأساسى بين شخصانية «لوسكى» و«علم المونادات» عند «ليبنتس» هو أن «لوسكى» ينكر انفصالية الفاعلين separateness of agents، أى ينكر فكرة «ليبنتس» القائلة بأن المونادات «لانوافذ فيها ولا أبواب» والفاعلون الجوهريون بوصفهم حاملى القوى الابداعية – متميزون ومستقلون، ولكنهم باعتبارهم حاملى الأشكال الأساسية المثالية المجردة، فإنهم متطابقون، ويؤلفون كائنا واحدا، وبالتالى، فإنهم حتى فى جانبهم المستقل يتناسقون تناسقا متبادلا إلى الحد الذى يضمن إمكان الحدس والحب والتعاطف (بالمعنى الحقيقى الذى وضعه ماكس شيلر Max Scheller) أى إمكان التواصل الحميم المباشر.

ومن الممكن أن نصف جوهرية الفاعلين المشتركة بأنها «مجردة» من حيث إن الجانب المتطابق لهؤلاء الفاعلين يتألف من مبادىء مثالية مجردة . وحين يفرض الفاعلون شكلا معينا على نشاطهم وفقا للمبادىء المتطابقة، فإنهم يخلقون نسقات عديدة من العلاقات المكانية الزمانية التى لا تقع منعزلة بعضها عن البعض الآخر فى عوالم منفصلة، بل تكون نسقا واحدا للكون. وعلى رأس هذا النسق يقف فاعل جوهرى متطور تطورا عظيما، هو روح العالم World Spirit.

ويخضع التواصل بين الفاعلين داخل إطار الكون للأشكال العامة التى تحدد إمكانية العملية الكونية، غير أن طبيعة تواصلهم لم تحدد تحديدا سابقا Predetermi-

ned: وقد يستطيع الفاعلون أن يجمعوا قواهم لكى يحيـوا فى حـب ووحـدة أو فى معارضة عدائية، أحدهم ضد الآخر. وهذا الطريق الأخير يحدث فى مراحل متبـاينة من التفكك الذى لا يحطم ــ على أية حال ــ الاطار الشكلى العام للـوحدة الـكونية التى تحددها الجوهرية المشتركة المجردة abstract consubstantiality.

والجوهرية المشتركة المجردة هى شرط العملية الكونية ذات المعنى، أى تحقـق القيم المطلقة فيها. والقيمة المطلقة المحيطة بكل شىء هى الامتلاء المطلق للحياة، وقد يبلغها الفاعلون عن طريق إكمالهم الواحد للآخر، وعن طريق مشاركة الـواحد فى حياة الآخر، واعتناق الواحد لأغراض الآخر عن طريق الحب والحدس والامتناع عن الوقوع فى العداء المتبادل الذى يجعل الحياة محدودة فقيرة. مثـل هـذه الحيـاة الجماعية معناها «الجوهرية المشتركة العينية» Conerete consulstantiality. ويمكن أن نطلق على مجموعة المبادىء التى تؤلف الجوهرية المشتركة المجردة، والتـى تفضى إذا استخدمت بحق إلى الجوهرية المشتركة العينية «اللـوغوس المجـرد» Abstract Logos للعالم.

واجتماع عدد من الفاعلين الذى اعتنق بعضهم أغراض البعض الآخر لتحقيقهـا معا، هذا الاجتماع وسيلة لبلوغ مراحل من الوجود أشد تعقيدا. وثمة أشكال بـارزة من هذه الجوهرية المشتركة تنشأ حين تخضع جماعة من الفاعلين نفسـها لفـاعل واحد يقف فى مستوى أعلى من التطور بحيث تصير أشبه بأعضائه. ويؤدى هذا إلى ترتيب من الوحدات كالذرة والجزىء، والبللورة، والكائن العضوى ذى الخلية الواحدة، والكائن المتعدد الخلايا، ومجموعة من الكائنات العضوية كخلية النحل، وعش النمل الأبيض، وفى مجال الحياة الانسانية هناك الأمة والجنس البشرى ككل، ثـم هنـاك كوكبنا الأرضى، والمجموعة الشمسية والكون. وكل مرحلة تالية من التوحيد تملك قوى إبداعية أعلى من المرحلة السابقة، وترأسها شخصية بلغت مرحلة أعلى من التطور. وهكذا نجد أن الميتافيزيقا عند «لوسكى» ــ شأنها فى ذلك شـأن علـم المـونادات (الذرات الروحية) عند «ليبنتس» ــ عبارة عن «شخصانية متصاعدة» أو ذات مراتب Hierarchical Personalism.

وجماعة الفاعلين الخاضعة لفاعل أعلى تطورا، والتى تخدمه باعتبارها أعضـاءه، هى جسم هذا الفاعل. وانفصال الفاعل عن حلفائه معناه الموت. ولكلمة «جسم» ــ فى العادة ــ مفهوم مختلف، كما تعنى النسق المكانى للعمليات التى ينتجهـا الفـاعل وحلفاؤه معا. وللتمييز بين هذين المعنيين يمـكن أن نسـمى مجمـوعة الفـاعلين

الخاضعة للفاعل الرئيسى «الجسم المتحالف مع الفاعل» the agent's allied body. أما فيما يتعلق بالعمليات المكانية، فيمكن أن تسمى «الجسم المادى» للفاعل، وذلك إذا كانت تضم عمليات التنافر التى ينشأ عنها الجرم الصلد نسبيا. ومهما يكن من أمر، فلا داعى فى معظم الحالات إلى استخدام هذه المصطلحات؛ إذ يتضح من السياق أى جسم ذلك الذى نعنيه.

ونسق العالم المؤلف من عدد من الفاعلين المستقلين من حيث الخلق، والملتحمين معا عن طريق الجوهرية المشتركة المجردة التى تقدم لنا الاطار الوحيد للكون، مثل هذا النسق لا يمكن أن نتصوره باعتباره متضمنا لأساس وجوده الخاص، بل من الضرورى أن يشير عبر نفسه إلى مبدأ لاينتمى إلى نسق العالم، وليس بأى معنى من المعانى نسقا من عناصر عديدة، إذ يفترض نسق ما من العلاقات وجود مبدأ آخر أعلى هو أساس ذلك النسق. وعلى هذا فإن أساس نسق العالم لايمكن أن يكون إلا مبدأ أعلى من العالم ووراءه، ومتجاوزا لكل النسقات. وهذا الأساس لايقاس بالعالم، ومن ثم، فإننا حين نتحدث عنه نصفه بمحمولات سلبية فحسب («اللاهوت السلبى») أو بمحمولات تحتوى على كلمة «فوق» above فهو ليس عقلا، ولكنه فوق العقل، وهو ليس شخصيا، ولكنه فوق الشخصية، وهكذا. بل إن كلمة مطلق لاتنطبق عليه، لأن المطلق قرين النسبى، أى قرين الوجود الكونى، أو بعباره أخرى إنه يعنى أن المبدأ العالى على الكون متحرر من العالم، فلا ضرورة هناك تجعله أساسا للعالم. ولايمكن للعالم أن يوجد دون المبدأ العالى على الكون، أما المبدأ العالى على الكون فيمكن أن يوجد بغير العالم. والفلسفة تكتشف هذا المبدأ عن طريق تأمل العالم، أى عن طريق الحدس العقلى الموجه نحو العالم، والذى يؤدى إلى «الحدس الصوفى» الموجه عبر هذا العالم إلى المبدأ العالى على الكون وعلى المنطق .

والمبدأ العالى على الكون Supracosmic لا يقاس بالعالم، ومن ثم فإنه أساس العالم لا عن طريق التطور الديالكتيكى (الجدلى) أو الفيض، أو أى نوع آخر من العلاقة التى تذهب إليها وحدة الوجود، بل عن طريق الخلق المطلق، أى الخلق من العدم، وهذه النظرية الواردة فى الكتاب المقدس، والتى تم التعبير عنها تعبيرا نحويا سيئا، لاينبغى أن تؤخذ بمعنى أن الله أخذ «العدم» على أنه مادة خلق منها العالم، بل يجب أن تفهم هذه العبارة بصورة أبسط من ذلك كثيرا: فلكى يخلق الله العالم، لم يكن يحتاج إلى أية مادة سواء من نفسه أو من الخارج، إذا خلق الله العالم على أنه وجود جديد تماما مختلف عن نفسه.

وهذا التصور للمبدأ الأسمى تصور فلسفي محض ولابد من إتمامه بمعطيات الخبرة الدينية. وهذا المبدأ يكشف عن نفسه فى التواصل الحميم - والتكريسى بخاصة - على أنه الاله الحى، وعلى أنه «شخص». وبالاضافة إلى الخبرة الدينية، يجب أن تأخذ الفلسفة فى اعتبارها أيضا «الوحى» الذى ينبئنا بأن الله الواحد فى جوهره - هو ثالوث من الأشخاص. فهو الله الآب، والله الابن، والله الروح القدس. وللفلسفة الحق فى استخدام عقيدة التثليث لأنها تصدر عن معنى سام يرتبط ببقية تصورنا للعالم ويتسق معها. ويكتشف الانسان الله فى التجربة الدينية الحية القائمة على الوحى - يكتشف الله باعتباره الاكتمال المطلق للحياة فى الأشخاص الثلاثة الذين يشتركون اشتراكا جوهريا عينيا فى حبهم الكامل المتبادل. وهذه التحديدات جميعا تنتسب إلى الله بوصفه العلو الالهى الذى لايمكن التعبير عنه بأية كلمات أو مفاهيم. وعلى هذا يجب أن نضع فى اعتبارنا أنها ليست مطابقة للمفاهيم التى تصدق على الكائنات المخلوقة، وأنها تستخدم باعتبارها تشبيها متجاوزا للمنطق metalogical analogy وفى هذه الحالة، لا يناقض اللاهوت الايجابى (cataphate) اللاهوت السلبى (apsophatic)، وإنما يتضمنه داخل نفسه.

وفى التجربة الدينية لايكشف الله عن نفسه باعتباره الاكتمال المطلق للوجود فحسب، بل باعتباره القيمة الكاملة كمالا مطلقا أسمى، وباعتباره الخير نفسه، أو الخير الأسمى Supragood، أى بوصفه الحب، والخير الأخلاقى، والحق، والحرية، والاكتمال المطلق للحياة والوجود، والجمال. ونعبر عن أهم الجوانب فى كمال الله بمثل هذه الصفات: القدير، العالم بكل شىء، الحاضر فى كل شىء، الخير الشامل All- Good.

والله فى حياته الثلاثية - الواحدة triune هو الاكتمال المطلق للوجود، وهو القيمة الأولية الباطنية الشاملة لكل شىء. وكل شخصية يخلقها تتصف بصفات إذا استخدمت استخداما سليما - فإنها تمكنها من بلوغ الاكتمال المطلق للحياة. وبالتالى فإن كل شخصية مخلوقة هى - بالقوة على الأقل - مطلقة شاملة لكل شىء وإن لم تكن قيمة أولية باطنية. وجميع الجوانب الضروية للاكتمال المطلق للوجود، والحب والجمال والحق والحرية، هى أيضا قيم باطنية مطلقة، ولكنها لما كانت مجرد جوانب لكل واحد فإنها قيم «جزئية» مطلقة. وكل منها «وجود فى دلالته» بالنسبة للاكتمال المطلق للحياة. وهذا يعنى أن القيمة ليست إضافة إلى الوجود، وليست صفة إلى جانب صفات أخرى، وإنما هى الوحدة العضوية للوجود والمعنى. ويقول

«لوسكى» إن هذه النظرية نظرية «أنطولوجية» للقيم. والوجود الذى يجعلنا نقترب من الاكتمال المطلق للحياة هو قيمة إيجابية، والذى يجعلنا نبتعد عنه قيمة سلبية.

والله الذى هو خير كله، الله القدير المحيط بكل شىء، يخلق العالم باعتباره نسقا من الكيانات له أسمى المعانى، لأنه يتألف من كيانات قادرة على أن تخلق بفضل معونته الالهية ـ الخير الأسمى، أى الاكتمال الالهى للحياة. ولايقدر على ذلك غير الكائنات الشخصية، ومن ثم، فإن الله لايخلق غير شخصيات فحسب.

والغاية النهائية لحياة كل وجود شخصى هى الاكتمال المطلق للوجود. والشرط الأساسى الأول لتحقيق هذه الغاية هو مشاركة الشخصية المخلوقة فى الاكتمال الكامل لحياة الرب نفسه. ولكى نجعل ذلك ممكنا لابد من عبور الهوة الوجودية (الأنطولوجية) بين الله والعالم، فحين خلق الله العالم، وأحب الله خلقه، نزل إلى العالم، ولقد وحّد الشخص الثانى فى الثالوث المقدس الذى هو ابن الله أو «اللوغوس» (الكلمة) بين طبيعته الناسوتية وطبيعته اللاهوتية فصار الله ـ الانسان. ويقصد «لوسكى» بالطبيعة الناسوتية طبيعة كل شخصية مخلوقة بوجه عام. ومنذ الأبد حتى خلق العالم، كان اللوغوس موجودا باعتباره الله والانسان الالهى معا، أى الانسان الكامل كمالا مثاليا، كما هو شأنه فى ملكوت الرب. أما من حيث إنه الله الابن فإنه يشترك من حيث الجوهر مع الآب والروح القدس، وأما من حيث هو إنسان فإنه يشترك من حيث الجوهر مع الشخصيات المخلوقة جميعا. فإذا قبلنا النظرية الأنطولوجية التى وضعها الأب «بافل فلورنسكى» عن الحب، فإنه يلزم عن ذلك أن الشخصية المخلوقة التى تحب الله الانسان حبا كاملا أى أكثر من نفسها ـ تصبح مشاركة مشاركة جوهرية عينيّة للرب ـ الانسان فى طبيعته الناسوتية، ومن ثم فإنها ـ بمعونة اللوغوس العينى المتجسد ـ تتأمل الله «وجها لوجه» وتتلقى نعمة التألية من الفضل الالهى. ومجموع الأشخاص المؤلهين على هذا النحو يؤلف عالما خاصا من الوجود هو ملكوت الله.

وأيا كان التواصل بين أهل النعيم وبين الله حميما، فإن التأمل السلبى لكماله لايعنى اكتمال الوجود الحى للتأمل، إذ يتم الوصول إلى هذا الاكتمال عن طريق المشاركة فى الخير الالهى بواسطة إبداع الشخص الخاص المتحرر من كل أثر للأنانية، والمكرس لخلق القيم المطلقة وهى الخير الأخلاقى والجمال والحق.

ولايمكن أن تكون الحياة فى الله إبداعا منعزلا عن إبداع الكائنات الأخرى، ذلك

أن حب الله الذى خلق العالم عن حب ـ يتضمن بالضرورة حب الكيانات كلها التـى خلقها الله، ومن ثم يلزم عن ذلك أن القوة الابداعية للكائنات جميعا التـى تعيش فى الله يجب أن تكون «إجماعية» soborny. ولابد لكل عضو فى ملـكوت الله أن يصـنع إسهامه الفردى ـ أعنى الفريد غير المتكرر الذى لايمكن أن يحل شىء آخر محله ـ فى هذه القوة المبدعة الاجماعية: ففى هذه الحالة وحدها يكون نشاط الاعضاء مكملا تكملة متبادلة بحيث تخلق كلا واحد فريدا وجميلا، بدلا من أن يكون تكرارا للأفعال نفسها. وهذا يقتضى أن يكون كلّ كيان مخلوق ـ فى ماهيته المثالية المقـابلة لارادة الله، شخصا «فرديا»، فريدا بصورة تامة، بحيث لايمكن أن يحل محله كيانا مخلـوقا آخر.

وليس ثمة أنانية فى ملكوت الله، وبالتالى لاوجود لأفعال التنافر ومن ثم، للعمليـات المادية. ولأعضاء ملكوت الله أجسام مكانية، ولكنها تتـكون فحسـب مـن الضـوء والصوت والحرارة والصفات الحسية الأخرى التى تحتوى مضامين روحية قيمة قيمة مطلقة وتعبر عنها. مثل هذا الكل الجسدى الروحانى له قيمة الجمال المثالى الكامل كمالا مطلقا. وليست الأجسام المتسامية لأهل الجنة منعزلة الواحد عن الآخر، ولكنها متداخلة تداخلا متبادلا mutually interpenetrated. أما فيما يتعلق بالجسد «المتحالف» فإن كل عضو فى ملكوت الله يرتبط عن طريق الحب الكامل بالعالم كله، وبالتالى لـه جسد «كونى» cosmic: فالعالم كله يخدمه باعتباره جسده. ويحاول «لوسكى» فى مقاله «بعد الجسد» (المجلة الانجليكانية اللاهوتية، ١٩٤٩) أن يبين أن الصعوبات التـى تحيط بمشكلة بعث الجسد، تحل جميعا بنظريته فى الجسد الكونى. فليس ثمة موت فى ملكوت الله لأن أعضاءه يرتبطون فيما بينهم بالحب الكامل، ولايؤدون أية أفعال طاردة بحيث تكون أجسادهم المكانية المتسامية غير قابلة لأية مؤثرات هدامة.

وسلوك أهل الجنة كامل« من الوجهة الأخلاقية إذ يهديه حب القيم المطلقة طبقا لمراتب القيم . فالله هو القيمة العليا ومن ثم يجب أن يحب أكثر من أى شىء آخر فى العالم وتأتى بعد ذلك فى ترتيب القيم كل شخصية مخلوقة باعتبارها فـردا غيـر متكرر وغير مستبدل بأية قيمة أخرى إذا وضعنا فى اعتبارنا قوته الابداعية الممـكنة فى ملكوت الله. ومن ثم يجب أن يحب المرء كل شخص آخر كما يحب نفسه. وفضلا عن ذلك ينبغى أن نحب القيم اللاشخصية المطلقة كالحق والخير والحرية والجمال ـ والتى تعد مقومات الخير المطلق لاكتمال الحياة، ولكنها تأتى فى مرتبة أقل من قيمة الأشخاص.

والحب لايمكن أن يكون إلا تعبيرا «حرا» عن الشـخصية ، وينـكر الحتميـون

determinists حرية الارداة على أساس أن لكل حادثة سبب، وهم يعنـون بـالسببية نظام التسلسل الزمانى للحوادث حادثة وراء أخرى، واطراد ذلك التسلسل،أما العلية والنشوء(التوليد)والخلق، وجميع الجوانب الحركية الأخرى للعليـة فـإنها تسـتبعد استبعادا تاما ويبرهن «لوسكى» على ان الارادة حرة متخذا نقطة البداية من قانون السببية، ولكنه يدافع عن التفسير الحركى (الديناميكى) لهذا القانون. فما من حادثة تنشأ عن نفسها وإنما ينشئها شخص ما، ولايمكن أن تخلقها حوادث أخـرى. ولمـا كانت الحوادث ذات شكل زمانى فإنها تتساقط لحظة بعد أخرى فى مجـال المـاضى، وليس لها قوة مبدعة لتوليد المستقبل .. ذلك أن الفاعلين الجـوهريين المتجـاوزين للزمان ـ أى الشخصيات الموجودة بالفعل والموجودة - بالقوة - هـم وحـدهم الذين يحملون قوة الابداع وهم يخلقون الحوادث بأعتبارها مظاهرهم الحيوية. ومن الضرورى وفقا للتفسير الحركى للسببية أن نميز بين الظروف التـى وقعـت فيهـا حادثة ما «العلة» cause من مناسبة occasion حدوثها. والعلة هـى دائمـا «الفـاعل الجوهرى» نفسه بأعتباره حاملا للقوة الخلاقة، وما الظروف الأخـرى غيـر مجـرد «مناسبات» لتحققاتها، وهذه التحققات ليست إجبارية كما أنها ليست محددة تحديدا سابقا بواسطة تلك المناسبات. ذلك أن قوة الفاعل الخلاقة فائقة الكيفية superquali-tative؛ ومن ثم فإنها لاتحدد تحديداسابقا قيمة معينة يختارها الفاعل كغاية أخيـرة له. وهذا الانتقاء هو الفعل الحر الذى يقوم به الفاعل. وبالتالى فإن الترتيب الزمانى للحوادث ليس مطردا حتى فى الطبيعة اللا عضوية. فمن الممكن على الرغم مـن أن الكترونين قد تنافرا ملايين المرات ألا يفعلا ذلك مـرة أخـرى. بيـد أن الـروابط الوظيفية functiomal connections بين الأشكان المثالية التى تحـدد وجـود العـالم بأعتباره نسقاـ مثل المبادىء الرياضية وقوانين ترتيب القيم ودلالتها للسـلوك، تلك القوانين التى تحدد حضور «المعنى» فى العالم ـ هذه الروابط مسـتقلة عـن إرادة الفاعل. وانتهاك هذه القوانين أمر لايتجه إليه التفكير. غير أنهـا لاتحـطم حـرية الفاعل، كل ماق الأمر أنها تخلق إمكانية النشاط وقيمته. وهذه القوانين تحدد البناء الكونى داخل إطار توجد فيه الحرية لتنوعات لامتناهية من النشاط. ونسق الأشـكال المكانية ـ الزمانية spatiotemporal والعددية يفسح مكانا لانواع النشـاط المختلفـة التى يتعارض بعضها مع البعض الآخر من حيث الاتجاه والقيمة والـدلالة بـالنسبة للعالم .

وانعدام الرابطة المطردة إطرادا صارما بين الحوادث لايجعل العلـم محـالا، إذ يكفى للعلم أن تكون ثمة رابطة أقل أو أكثر انتظاما بين الحوادث فى الزمان. وكلمـا

كانت مرحلة نمو الفاعلين أدنى، كانت مظاهرهم أشد أطرادا، وفى تلك الحالات يمكن قيام القوانين «الاحصائية».

ونستطيع أن نتخلص من كثير من ضروب سوء الفهم التى تكتنف نظرية حرية الارادة بالتمييز بين الحرية «الصورية» والحرية «المادية». وتعنى الحرية الصورية أنه فى كل حالة معينة قد يحجم الفاعل عن مظهر معين ليحل مكانه مظهر آخر.وهذة الحرية مطلقة ولا يمكن أن تفقد فى أية ظروف. أما الحرية المادية فتعنى درجة القوة الخلاقة التى يملكها الفاعل، وتجد تعبيرا عنها فيما هو قادر على خلقه . وهذه الحرية لامحدودة فى ملكوت الله، لأن أعضاء هذا الملكوت يحشدون قواهم حشدا إجماعيا للخلق الاجماعى، بل إنهم يستمدون المعونة من قدرة الله الشاملة . أما الفاعلون خارج ملكوت الله فإنهم فى حالة من التخلف الروحى، ولايملكون سوى قدر ضئيل من الحرية المادية، وان تكن حريتهم الصورية لم تمس.

والحياة خارج ملكوت الله تكون نتيجة لاستخدام حرية الارادة استخداما خاطئا فقد يوجه فاعل ما حبه إلى قيمة معينه مؤثرا إياها على أية قيمة أخرى بغض النظر عن قيمتها فى سلم القيم، وهكذا فى الوقت الذى يحب فيه الفاعل كمال الامتلاء المطلق للحياة فقد يجاهد فى سبيل الحصول عليها لنفسة مفضلا نفسه على سائر الكائنات، وهذه ببساطة هى الأنانية العادية ..وهى أنانية تستحق الادانة، لأن حب الانسان الأنانى لنفسة ينتهك سلم القيم الذى ذكره يسوع المسيح فى وصيتيه الرئيسيتين: أحب الرب أكثر من نفسك، وأحب جارك كنفسك. والفشل فى تحقيق هاتين الوصيتين هو«السقوط».

ثمة نوع آخر من الانانية أشد من ذلك انتهاكا لسلم القيم: ذلك أن بعض الفاعلين الذين يتطلعون إلى الكمال وإلى الامتلاء المطلق للوجود بل إلى خير العالم باسره قد استقر عزمهم على أن يفعلوا ذلك بطريقتهم الخاصة، وذلك حتى يحتلوا المكان الأول ويرتقوا إلى موضع أعلى من الكائنات جميعا، بل أعلى من الله نفسه. والغرور هو الشهوة المتحكمة فى هؤلاء المخلوقات وهم يدخلون فى منافسة مع الله، معتقدين أنهم قادرون على أن ينظموا العالم أفضل من خالقه، ولما كانوا يسعون إلى هدف مستحيل، فإنهم يعانون الهزيمة فى كل خطوة ويبدأون فى بغض الله. وهذا مافعله إبليس.

والأنانية تفصل بيننا وبين الله طالما وضعنا نصب أعيننا اغراضا لاتتفق وارادة

الله فى أن يكون العالم كاملا. وبهذه الطريقة عينها تفصل الأنانية بين فاعل ما وغيره من الفاعلين بدرجة أكبر أو أقل : ذلك أن أهدافه وأفعاله لايمكن أن تنسجم مع أفعال الكائنات الأخرى بل تفضى فى أغلب الأحيان إلى العداء والتعارض المتبادل. وتحتوى الأجسام المكانية للكائنات الأنانية على عمليات التنافر المتبادلة التى تخلق كتله لاسبيل نسبيا إلى النفاذ منها، وبعبارة أخرى ،إنها اجسام «مادية». وبالتالى فإن المجال الكونى كله الذى ينتمى إليه هؤلاء الفاعلون، بما فى ذلك الكائنات البشرية ـ هو مايطلق عليه لوسكى اسم المجال النفسى ـ الفزيائى للوجود Psyschophy-sical realm. ويقصد بعبارة «نفسى» أو «عقلى» العمليات اللا مكانية التى فيها ومن خلالها تخلق القيم النسبية أو تمثل. أى القيم التى هى خير فى بعض النواحى، وشر فى النواحى الأخرى. ومن ثم فإن للعمليات العقلية مزيج من الأنانية دائما. ويطلق «لوسكى» اسم «الروحية» على العمليات اللامكانية التى فيها ومن خلالها تخلق القيم المطلقة أو تستوعب ولا توجد العمليات الروحية وتجسدها فى أجسام متسامية إلا فى ملكوت الله. أما فى المجال النفسى الفزيائى فتوجد العمليات العقلية والروحية وتجسدها فى الأجسام المادية على حد سواء.

وتتضاءل القدرة الخلاقة للفاعل الجوهرى ذى العقلية الأنانية مادامت قواه لاترتبط فى أنسجام مع قوة الله، وقوة غيره من الكائنات، من ثم فإن الأنانية تفقر حياة الفاعل نفسه وحياة الكائنات الأخرى فى المجال النفسى الفزيائى. وبالتالى فإن الأنانية شر، وشر أولى تنشأ عنه أنواع الشر المشتقة جميعا والتى تتعلق بالانفصال النسبى للفاعلين الواحد عن الآخر بحيث تؤدى إلى ألوان من التمزق والانحلال. وهذا هو تفسير المرض والبشاعة والموت، وكذلك الصراعات الاجتماعية وضروب النقص، كما أنه فضلا عن ذلك تفسير للكوارث الطبيعية كالعواصف والفيضانات والثورانات البركانية. وتتألف الطبيعة كلها ـ وفقا لنظرية الشخصانية من كيانات كان من الممكن أن تكون أعضاء فى ملكوت الله لو أنها لم تسلك سبيل الأنانية. وبسبب هذه السقطة، وبسبب ذلك الانفصال المتبادل، فإن كثيرين منهم قد أصبحوامجرد شخصيات بالقوة لا بالفعل، مكونين بذلك مملكة الطبيعة الدنيا، العضوية وغير العضوية على السواء.

والمواقف الأساسية لأخلاق «لوسكى» وعلم العدالة الالهية لديه هى كالآتى: يتألف الفعل الأولى لخلق العالم بواسطة الله، ذلك الفعل الذى يسبق الأيام الستة الأولى لتطور العالم والتى وصفها الكتاب المقدس بهذه الجملة: « فى البدء خلق الله السماء

والأرض» ــ يتألف هذا الفعل فى أن الله خلق الفاعلين الجوهريين ووهبهم صفات الوجود الفائقة على الزمان والمكان ، مع مبادىء «اللوغوس» المجرد، والقوة الخلاقة الفائقة على الكيفية. وهذه الصفات هى صورة الله فى المخلوق. ولم يمنحهم الله أية طبيعية تجريبية . وأن يصنع المرء طبيعته، أى نمط حياته ــ فهذه مهمة كل نشاط خلاق لكيان ما. أما الفاعلون الذين سلكوا سبيل السلوك الصحيح طبقا للقانون الأخلاقى الذى يتطلب حب القيم المطلقة وحدها فى ترتيبها التصاعدى، فقد وجدوا منذ البداية جديرين بالحياة فى ملكوت الله، وأغدق عليهم الطابع الالهى.. ومنهم تتألف «الجنة». وأما الكائنات التى سلكت سبيل الأنانية فقد كونت عالم الوجود الناقص الذى تتحرر فيه من نقائصها خلال تطور بطىء مؤلم.ويصفها الكتاب المقدس على أساس هذا المصير الذى ينتظرها بأنها «الأرض».

وبدلا عن امتلاء الحياة ــ تخلق الكائنات الأنانية ــ أى الآثمة ــ لأنفسها وجودا محددا فقيرا. وخيبة الآمال الناشئة عن تلك المناشط الأنانية هى «العقاب الكامن» المباشر للقانون الأخلاقى. ولما كان هؤلاء الفاعلون الأنانيون يحتفظون بتطلعهم الغريزى إلى اكتمال الحياة، فإنهم يناضلون باستمرار لصياغة أنماط جديدة من الوجود أشد تعقيدا، وعاكفة على أوجه من النشاط أكثر دلالة. ولتحقيق ذلك يعقدون الأحلاف الواحد مع الآخر، ويحشدون قواهم متنازلين إلى حدّ ما عن أنانيتهم المتطرفة، ومستسلمين إلى فاعل ما اخترع نمطا للحياة أشدّ تعقيدا. وهم يؤلفون بذلك «الجسد المتحالف» لهذا الفاعل الأكثر منهم تطورا ويقومون بخدمته على أنهم أعضاء هذا الجسد. وعلى هذا النحو ظهرت الذرّات مثلا ــ أى تلك الأنماط من الحياة كالأوكسيجينية أو الفوسفورية.... إلخ؛ وفى مرحلة ظهرت الجزيئات أى أنماط من الحياة كالماء والملح، إلخ؛ وتقدم الفاعلون الذين اخترعوا الحياة العضوية والنباتية والحيوانية خطوة هائلة نحو تعقيد أعظم وثراء فى الحياة. والمرحلة التالية لتطور الحياة على الأرض هى ظهور الانسان. والانسان الأرضى مخلوق يرتقى من الحيوانية إلى الروحانية. ولقد اخترع حياة النمط الانسانى الأرضى فاعلون قد ارتفعوا على أساس خبرتهم السابقة كلها التى بدأت بالحياة غير العضوية ثم مضت إلى الحياة النباتية والحيوانية ــ ارتفعوا إلى إدراك القيم المطلقة، وإدراك واجبهم فى خلق هذه القيم فى سلوكهم. ولم يكن هؤلاء الفاعلون فى المراحل السابقة من تطورهم يتمتعون بالشخصية إلاّ بالقوة potentially وحين وصلوا إلى المرحلة الانسانية أصبحوا أشخاصا بالفعل. وتأكيد أن الفاعل الواحد قد يتطور هو نفسه من إلكترون إلى النمط البشرى للحياة، ثم يرتفع فوق الانسان، على هيئة الأنا الاجتماعى مثلا ــ هذا التأكيد ليس شيئا آخر غير نظرية «التجسد مرة أخرى» reincarnation.

ويؤيد «لوسكى» نظرية «تكرار التجسد» كما وضعها ليبنتس تحت اسم «التحـول من صورة إلى أخرى[1]» metamarphosis. ويرى ليبنتس أن هـذه النـظرية مقبـولة بالنسبة للاهوت المسيحى مادام يعترف بأن انتقال الموناد (الفاعل الجوهرى) مـن المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الانسانية العاقلة يتم عن طريق فعل مكمل خلاق يقوم به الله، ويسميه transcreation «الخلق ـ عبر....» وهذا التصور عن أصـل الانسـان يجمع بين نظرية الوجود السابق pre-existence للروح وبين نظرية الخلق creationism.

ولقد حدث تطور أنماط الحياة الذى وصف فى الكتاب المقدس بأنه أيـام الخلـق الستة ـ بواسطة النشاط الخلاّق الحر للكائنات الخاطئة، لاعن استقلال تام، وإنمـا بالتعاون مع الله. وما من خير يحدث فى هذا العالم إلاّ ويتحقق عن طريق الجمع بين «الطبيعة» و «النعمة» الالهية.

ويقول «لوسكى» إن الفاعلين جميعا فى عملية تكرار التجسد يتغلبون إن عاجلا أو آجلا على أنانيتهم ويصبحون جديرين بالتأليه عن طريق النعمة الالهية، ولـكن لمّـا كانت عملية التطور تستمر بفضل الأفعال الخلاّقة الحرة، فإنها فى أغلـب الأحيـان ليست صعودا مباشرا إلى ملكوت الله، وإنما تضمّ سقطات وإنحرافات مؤقّته. ويـطلق «لوسكى» اسم «التطور السوىّ» normal evolution على خط التـطور الـذى يـؤدى مباشرة إلى أعتاب ملكوت الله.

وفى ملكوت الله وحده يحقق الفاعل الجوهرى فرديته تحقيقا كاملا باعتبارها عنصرا قيما قيمة مطلقة من عناصر العالم. ولما كان كل فاعل يتسق مع العالم كله فى حاضره وماضيه ومستقبله، فإن الطبقة التحتانية من شعوره تضم تـوقع كمـاله المـطلق فى ملكوت الله. وهذا المستقبل فإن هو بالنسبة لكل فاعل «فكرته المعيـارية الفـردية» individual normative idea. وضمير الفاعل هو التقويم الذى يضـعه الفـاعل نفسـه لسلوكه من وجهة نظر فكرته المعيارية الفردية. وتحفظ هوية الفاعل الشخصية علـى الرغم من تجسده مرات بعد مرات؛ لأنه حتى فى تلك المراحل مـن التـطور التـى لايتذكر فيها حياته الماضية، فإنه يحتفظ بالعادات والقدرات التى اكتسبها فيها على

---

(١) انظر ن. لوسكى: «نظرية ليبنتس فى عودة التجسد باعتبارها تحولا مـن صـورة إلـى أخـرى» (بالروسية) فى مجموعة الابحاث التى نشرها المعهد الروسى العلمى فى بـراغ، ١٩٣١، بـالألمانية تحـت عنوان: Leibniz's Lehre von der Reinkarnation als Metamorphosis Archiv fü Geschichte der Philosophie, XL, 1931.

هيئة تعاطفات وتنافرات غريزية، وملكات ومهارات فطرية. غير أن النقطة التى لها أهمية خاصة هى أن هذه العملية كلها من التطور تحدث مرتبطة بالفكرة المعيارية الفردية نفسها، وبفضل ذلك تؤلف جميع مراحل وجود الفاعل كلاً واحدا فرديا.

ويرفض «لوسكى» النظرية القائلة بأن الله يخلق العالم طبقا لأفكاره الالهية التى تكون جزءا من وجوده، وذلك لأن الله والعالم يختلفان من الوجهة الأنطولوجية اختلافا تاما، ولايتطابق فيهما جانب واحد أيا كان. أمّا الأفكار التى تدخل بالضرورة منذ البداية فى تركيب العالم ـ مثل الأفكار الرياضية ـ فإنها «وجود مخلوق» وليست حالات لله. ويعدّ «لوسكى» تصوره عن الله والعالم على طرفى نقيض مع وحدة الوجود، أى أنقى شكل للنزعة الالهية theism[٢]، وهى تحتفظ بالطابع الشاعرى لوحدة الوجود لأن الهوة الأنطولوجية بين الله والعالم لاتمنع أن يدخل الله دائما وفى كل مكان فى علاقة مع مخلوقاته بوصفه أبا محباً. ويمكن أن تكون هذه العلاقة حميمة بخاصة لأن الله الابن أو اللوغوس العينى قد صار منذ البداية، وفى أول خلق العالم، الله ـ الانسان، أى الانسان العلوى، وكل ما هو خير وخاصة الكمال المطلق لملكوت الله لايتحقق إلا بالتعاون الكريم مع الله ـ الانسان.

والله ـ الانسان باعتباره الانسان العلوى، قريب قربا وثيقا من أعضاء ملكوت الله، غير أننا مازلنا لانفهمه إلا قليلا، نحن الخطاة، أعضاء العالم النفسى الفزيائى من الوجود. ومن ثم فإنه بعد أن مهّد الكائنات التى بلغت مرتبة العقل لقدومه خلال مجرى التاريخ، أخضع الله ـ الانسان إنسانيته الالهية للتحديد (Kenosis) واتخذ «صورة خادم» فحقق بذلك المرحلة الثانية للتجسد بأن ظهر على كوكبنا على هيئة رجل أرضى هو يسوع المسيح.

والتصور المسيحى للعالم تصور يجعل الانسان مركزا له anthropocentric، لأنه يضع الله ـ الانسان على رأس العالم. وحين يفعل ذلك فإنه يهتم بالطبيعة المغلّفة بالخطيئة التى يتسم بها الانسان الأرضى، وعلى هذا يمكن أن نطلق على هذا التصور اسم micro-anthropocentric (أى الذى يجعل الانسان باعتباره كونا أصغر ـ مركزا للكون)، وفى نظرية «لوسكى» عن الله ـ الانسان، يفهم التجسد الالهى الأوّلى على أنه الخلق والتحقق الذى قام به اللوغوس للانسان الشامل الكامل المثالى. ويمكن أن

---

(٢) انظر ن. لوسكى: «خلق العالم بواسطة الله» مجلة Put ١٩٣٧،

« Ueber die Eishaffung der Welt durch Gott.» schildgenossen 1939

يسمى هذا التصور للعالم macro-anthropocentric (أى الذى يجعل الانسان باعتباره كونا أكبر ـ مركزا للكون) وهذا التصور لايناقض تصور الانسان كونا أصغر ومركزا للكون micro-anthropocentric ولكنه يحتويه باعتباره جزءا منه.

والله ـ الانسان يسوع المسيح قريب لعالمنا النفسى ـ الفزيائى قربا وثيقا بفضل حياته الأرضية فى فلسطين. ويصبح تأثيره اللطيف أكثر يسرا حين نصبح أعضاء فى «كنيسته» التى هو رأسها. وحينئذ نعيش تحت تأثيره الحاضر، ونشارك فى حياته على الأرض كما وصفتها الأناجيل وصفا واضحا، والتى مابرح وجودها العينى مستمرا بالنسبة لنا فى الطقوس الدينية.

وأما الذين يتعاونون مع يسوع المسيح فى هداية حياتنا فهم الملائكة والقديسون أعضاء ملكوت الله. وعلى رأس العالم كله، وفى المرتبة التالية للمسيح باعتبارها أقرب المتعاونين إليه تقف كائنة مخلوقة هى روح العالم، القديسة «صوفيا» ومريم العذراء هى التجسد الأرضى للقديسة صوفيا التى خدمت على هذا النحو تجسد يسوع المسيح.

وسيرى القارىء أن «لوسكى» يقبل نظرية «صوفيا» التى وضعها المفكرون الدينيون الروس، ولكنه يقبلها من حيث إنها تهتم بصوفيا المخلوقة التى تقف منذ الأزل على رأس الخليقة، دون أن تشارك فى «السقطة».

ويتناول «لوسكى» مشكلات «الاستطيقا» على المستوى نفسه الذى يتناول فيه علم القيم وعلم الأخلاق متخذا نقطة بدايته من تصور ملكوت الله. ويعالج الفصل الأول من علم الاستطيقا لديه مشكلة الجمال المثالى المتحقق فى ملكوت الله. ويقصد بالجمال المثالى الحياة الروحية الكاملة الموقوفة على خلق القيم المطلقة واستيعابها وتجسيدها تجسدا جسميا حتى يمكن إدراكها حسيا. وحين يبدأ من هذه الفكرة، يحل مشكلات الاستطيقا فى مجال وجودنا حيث الجمال محدود دائما: فلكل موضوع فى عالم وجودنا الخاطىء جانب من الجمال، وجانب من القبح فى الوقت نفسه. وهذا يؤدى إلى وجود تلك النظرية الخاطئة ألا وهى النزعة النسبية فى الاستطيقا.

و «لوسكى» – فى كتبه ومقالاته التى تتناول مشكلات دينية – أقل اهتماما باللاهوت منه بوضع مذهب فى الميتافيزيقا ضرورى للتفسير المسيحى للعالم.

٢ ـ س. ل. فرانك S. L. Frank

ولد سميون لودفيجوفيتش فرانك فى موسكو سنه ١٨٧٧، ودرس بكلية الحقوق فى جامعة موسكو، وواصل تعليمه فى برلين وهيدلبرج حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع. وكان أستاذا للفلسفة بجامعة «ساراتوف» ثم بجامعة موسكو. وفى عام ١٩٢٢ نفى من روسيا السوفيتية، ويعيش فى الوقت الحاضر فى انجلترا. ولقد كان فى شبابه المبكر ماركسيا، ثم تحول إلى المثالية ومنها إلى الواقعية ـ المثالية المسيحية وتوفى «س. فرانك» فى لندن سنة ١٩٥٠.

ومؤلفات «س. ل. فرانك» الرئيسية هى «موضوع المعرفة»، ١٩١٥ (ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان «المعرفة والوجود»، أوبييه، ١٩٣٧)؛ «الروح الانسانية»، ١٩١٧؛ «مناهج العلوم الاجتماعية»، ١٩٢٢؛ «الأسس الروحية للمجتمع»، باريس ١٩٣٠؛ «مالايسبرغوره» ، باريس سنه ١٩٣٩؛ «الله معنا» (بالانجليزية)، لندن ١٩٤٦.

وإنه لمن المحال أن يوضع تصور فلسفى منهجى عن العالم، وخاصة إذا كان ذا طابع دينى بمعزل عن نظرية فى المعرفة. وقد كان المفكرون الروس الأصلاء منذ عصر السلافوفيل وماتلاه يميلون دائما إلى الاعتقاد بأن الذات العارفة تدرك واقعا متجاوزا لما هو ذاتى transsubjective إدراكا مباشرا. وهذه النظرية فى الادراك المباشر قد وضعها بكل تفاصيلها «ن. لوسكى» الذى أطلق عليها اسم «الحدسية» Intuitivism، وسمى مقاله الأول عن هذا الموضوع «الأساسى الحدسى للمعرفة» الذى نشر أول ما نشر فى مجلة «مشكلات الفلسفة» Voprosi Filosofi فى عامى ١٩٠٤ – ١٩٠٥، كنظرية تمهيدية فى المعرفة. وقد أقام نظريته على أساس واحد فحسب هو تحليل الوعى، ثم أدرك أنها تحتاج إلى تكملة بتصور ميتافيزيقى للوحدة العضوية للعالم، هذا التصور يفسر إمكان الحدس، أى الادراك المباشر. مثل هذا التصور يقدم الأساس «لنظرية أنطولوجية فى المعرفة». ووضع «لوسكى» هذا التصور فى كتابه «العالم بوصفه كلاً عضويا» الذى ظهر لأول مرة فى مجلة «مشكلات الفلسفة» سنه ١٩١٥. وفى نفس الوقت، كان «فرانك» يؤلف كتابه «موضوع المعرفة». ويقول «فرانك» فى خطاب بعث به إلى «لوسكى» : إن واقعة الحدس فى كتاب «الأساس الحدسى للمعرفة» تستخدم كنقطة بداية، غير أن شروط هذه الواقعة بقيت دون تفسير، وموضوع كتابه هو اكتشاف الشروط الأنطولوجية لامكان الحدس باعتباره إدراكا

مباشرا لواقع مستقل عن أفعالنا الادراكية. ويفسر فرانك إمكان الحدس بالاشارة إلى أن الوجود الفردى يضرب بجذوره فى المطلق باعتباره «وحدة ـ شـاملة» Pan-Unity. ونتيجة لذلك فإن كل موضوع، «سابق على كل معرفة به» على اتصال مباشر بنا، ما دمنا نتحد به لا عن طريق الوعى، بل من خلال الوجود نفسه (١٧٧). وليست المعرفة المنطقية الـ جردة ممكنة إلا على أساس هذا الحدس الذى يدرك تلك الوحدة الشاملة. والموضوع المحدد منطقيا هو موضوع خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع: فهو«أ» متميزا عن كل ما عداه أى عن كل «ما ليس ـ أ». وعلى هذا فإن «تحديدية» أ لا يمكن التفكير فيها إلا باعتبارها «تؤلف جزءا من مركب هو (أو ما ليس أ).» مثل هذا التضايف correlationلا يمكن أن يقوم أساسه إلا فى كل يتجاوز التحديدين أ وما ليس أ، وبالتالى فإنه وحدة وراء المنطق metalogical unity(٢٣٧) أى وحدة لا تخضع لقانون التناقض وإنما تنتمى إلى مجال «تلاقى الأضداد» (coincidentia oppositorum) أو بالأحرى «لا يوجد فيها أضداد على الاطلاق»، وبذلك «لا ينتهك قانون التناقض، وإنما كل ما فى الأمر أنه لا ينطبق عليها» (٢٢٠). ولا يمكن أن تتنوع التحديدات إلا ابتداء من هذه الوحدة، ومن ثم فإن المعرفة المنطقية ليست ممكنة إلا على أساس معرفة أخرى.. معرفة عبر المنطق metalogical تقوم على أساس «حدس الوجود المتكامل» (٢٠٤، ٢٤١). هذا الوجود المتكامل هو الوحدة المطلقة أو الوحدة الشاملة (٢٣٩)، وهو ليس متضايفا مع التعدد وإنما يتضمن الكثرة داخل نفسه، ومن ثم فهو وحدة الوحدة والتعدد. (٢٢٠، ٢٥٧).

وتتناول المعرفة المنطقية عناصر تباينت بانتزاعها من الكل، وهى «مجردة» دائما، وتتعلق بالمستوى الأدنى من الوجود، كما أنها منفصلة وخالية من كل حياة. وهى تعطى خلال الحدس التأملى. وكل كائن حى يكشف عن نفسه فى الزمان باعتباره صيرورة خلاقة مستمرة ـ ينتمى إلى عالم «ما وراء المنطق»، ويتم إدراكه لا عن طريق الحدس التأملى، بل عن طريق المعرفة الحية، أو المعرفة باعتبارها حياة، نبلغها فى اللحظات التى لا تتأمل فيها ذاتنا الموضوع فحسب (أى تدركه بصورة متجاوزة للزمان)، بل به تحيا» (٣٧٠ ـ ٤٣١).

ويضع «س. ل. فرانك» الأساس الفلسفى لعلم النفس فى كتابه «الروح الانسانية». وفى هذا الكتاب يفحص مجال «العقلية» mentality باعتبارها وجودا تتغلغل فيه الذاتية، ويدرس التغيرات التى تعتريه حين يدرك بوصفه موضوعا. ويفرق بين ما هو

روحى وما هو عقلى، ويبين من خلال تعقبه للطرائق التى ترتبط بها حياتنا العقلية بالعالم ككل عن طريق النشاط الادراكى من جهة، والاهتمامات الفائقة على الفردية من جهة أخرى - يبين أن الروح الانسانية كون أصغر microcosm.

وتزداد النظريات المعروضة فى كتابى «موضوع المعرفة» و«الروح الانسانية» تفصيلا فى كتابه «مالايسبرغوره» The Unfathomable. ويحتوى مجال ما يمكن استقصاؤه على كل ما هو عقلى rationalأى ما يخضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع، أى كل ما يتضمن عناصر متطابقة متواترة تنتمى إلى العالم المألوف لنا، ويمكن التعبير عنها فى تصورات ذهنية concepts (٩). وهذا المجال يقف قبالتنا على أنه «الوجود الموضوعى» (١٩)، ومعرفتنا التصورية به مجردة (٩) وعقلية (١٥) ولا تشمل معرفة الأشياء كل ما تحتويه الواقع: أما التجربة الصوفية فتكشف لنا عن مجال أعمق لا سبيل إلى التعبير عنه فى تصورات ذهنية، و«لا سبيل **إلى سبر غوره» unfathomable، والمعرفة الوحيدة التى يمكن أن تكون لدينا عنه** تتخذ صورة «نظرية الجهل» docta ignorantia على حد تعبير «نيقولا دى كوزا» (الكوزاوى) Nicolas Cusanus. ويكتشف «فرانك» حضور هذا المجال على «ثلاثة مستويات من الوجود»:

١ - فى الوجود الموضوعى.

٢ - فى وجودنا الخاص على أنه حياتنا الباطنة العقلية والروحية على السواء.

٣ - «على ذلك المستوى من الواقع الذى بوصفه أساسا أوليا ووحدة شاملة يوحد بطريقة ما هذين العالمين المتنافرين، ويقدم أساسا لهما» (١٩).

ولا يستنفد الوجود الموضوعى بأفعال الادراك المتعاقبة؛ إذ يبقى دائما باق لا متناه يذكرنا بذلك الشىء المجهول الذى لا يمكن استيعابه لأن قوانا محدودة (٣٤). وهذا الباقى هو مالا سبيل لنا إلى سبر غوره. غير أن «فرانك» يهتم بهذا الذى لا سبيل إلى سبر غوره فى ذاته. والمثل الأعلى للمعرفة موضوع يكون مجموعا أو نسقا (حتى ولو كان نسقا لا متناهيا) من التحديدات determinations؛ وما نسميه العالم الموضوعى يتألف من مثل هذه المضمونات المحددة من جانب واحد (٤١). ومضمونات الواقع كما نعبر عنها بأفكار مجردة ليست هى الواقع نفسه: وإنما تضرب بجذورها فيما يحتويها هى نفسها، أى فى شىء يمكن أن نسميه «الامتلاء» أو «الوحدة الباطنية الأولية» أو «العينية» أو «الحيوية» (٤٢)، ولا يمكن تقسيمه إلى

مضامين محددة. فهو «عبر ما هو عقلى، ولا سبيل أساسا إلى سبر غوره» (٤٣). وقد بينا فيما سبق أن التحديدات التى تخضع للقوانين المنطقية تفترض واقعا «يتجاوز المنطق» ويكون أكثر جوهرية (٤٥). وبهذه الطريقة نفسها تكون الطبيعة المتسقة للمعرفة العقلية ـ أى وجود العلاقات بين أجزائها المختلفة ـ نتيجة لتحليل «الوحدة المستمرة المتكاملة» (٤٥). وهكذا لا نجد لدينا نوعا واحدا من المعرفة، بل نوعين: المعرفة الثانوية المجردة عن طريق الأحكام والتصورات الذهنية و «الحدس المباشر للموضوع فى تكامله واستمراره اللذين ينتميان إلى ما وراء المنطق» (المعرفة الأولية). ولا وجود لهوية منطقية بين هذين النوعين بل «تشابه يتجاوز المنطق» (٤٧)، ونحن نترجم الصورة العينية للوجود بلغة الأفكار «بنفس الطريقة التى يمكن أن نرسم بها تخطيطا لجسم مادى ذى ثلاثة أبعاد على سطح مستو» (٤٨). والمتعيّن هو المحدد، غير أن الواقع العينى المتجاوز للمنطق عبر كل تحديد transdefinite (٥٢)، إنه فريد أى فردى (٥٤)، ولما كان أكبر من أى حجم محدد، فإنه «عبر المتناهى» transfinite(٥٨) وعند كل قاعدة شريحة وكل نقطة من الوجود، « هوة ما هو عبر المتناهى التى لا سبيل إلى تعريفها» The undefinable abyss of transfinite. وهذا واضح على وجه الخصوص فيما يتعلق «بالصيرورة». إذ تضع المعرفة التصورية نصب عينيها المضمونات «اللازمانية» المطابقة الثابتة (٦١). وأما فى الصيرورة، فثمة ـ على كل حال ـ شيء متغير، متحرك، ففى الحركة مثلا، كل نقطة لا تتضمن «وجود» الجسم المتحرك ولا تتضمن «لا وجوده» أيضا (٦١). والوجود الذى يتضمن عنصر الصيرورة وجود «بالقوة»، وقوة كامنة (٦٢). وكل ما هو جديد فيه لا ينشأ عن أساس محدد ـ يحدد المستقبل تحديدا سابقا بالضرورة ـ كما يفترض الحتميّون ـ فهو لا ينشأ عن «بل عن أ ـ س»، أى عن ماهية الواقع عبر المتناهية مادامت تتحدد جزئيا بحضور أ (٦٥). ومن ثم فإن ما هو بالقوة يتضمن دائما عنصرا من اللاتحديد واللا تعين، أي من الحرية (٦٧). والواقع يضم وحدة المعقولية واللامعقولية، أى الضرورة والحرية (٦٨). ولا بد من التغلّب على طابع الجانب الواحد الذى تتسم به المعرفة العقلية للواقع، وذلك عن طريق الفكر الديالكتيكى (الجدلى)، (٥٣).

ويجمع الوجود الموضوعى ـ أى عالم الواقع بين الوجود اللازمانى المثالى، وبين الوجود الزمانى بطريقة يمكن تفسيرها بنظريات الواقعية المثالية (٨٥)، غير أن الرابطة بين هذين النوعين من الوجود الموضوعى تفترض مبدءا أعمق، قد ذكرناه لتوّنا ألا وهو الوحدة الشاملة باعتبارها الوجود اللا موضوعى، غير المشروط (٨٦).

وتنبثق التحديدات جميعا من هذا «الرحم الأمى الغامض الذى لا يسبرغوره» (٨٨). وهو «بالقياس إلى كل شيء» محدد ليس شيئا » فهو «س» مجهولة، أو هو سر (٨٩). ولما كان يتغلغل فى كل شيء باعتباره الوحدة الشاملة للكل، فإنه التلاقى المتناقض للأضداد» Antinomic Coincidence of Opposites لا من أوجه مختلفة، بل «دون قيد أو شرط» لأنه حالة من «حالات الوجود المطلق البسيط غير المنقسم» (٩٠). وهذا يفسر لنا لماذا كانت النزعة الشكية أمرا مشروعا فيما يتعلق بالنظريات والأحكام جميعا (٩٠).

والوجود المطلق باعتباره وحدة كلية شاملة، لا يمكن تأمله، ما دام كل ما نتأمله يفترض أن فعل التأمل والذات المتأملة شيئان خارجيان عنه» (٩١). وقوة الفكر أو المعرفة أو الوعى عنصر من عناصر الوجود المطلق لا باعتباره «معطى»، بل باعتباره «معطى لنفسه» بوصفه «امتلاكا» (٩٢): «والوجود المطلق هو ـ فى الواقع ـ «وجود لذاته» (٩٣). وهذا هو حل مشكلة العلو: وكل وجود شامل حاضر فى كل «أنا» وهو «معنا ولنا»، ونحن على وعى به «من خلال كشفه الذاتى عن نفسه فينا» (٩٣). ويطلق «فرانك» على هذا الوجود الشامل الذى يتسم بطابعه المطلق absoluteness اسم «الحقيقة فى جوهرها» reality وهى ـ باعتبارها وحدة الحق والوجود ـ فإنها «المباشرية نفسها» immediacy itself «التى تعبر فى صمت عن نفسها فى التجربة الخرساء التى لا سبيل إلى التعبير عنها» (٩٤). فهى الوحدة الأولية التى لا يرقى إليها التعبير لهذه العبارة «أنا ـ هو ـ ذاك» أو ما يعرف «بالبراهما» و«الآتما» فى الفلسفة الهندوكية (٩٥)، أى الامتلاء العينى الذى لا ينقسم إلى عالم خارجى وباطنى، إنها الحياة عامة (٩٦).

ويتساءل «فرانك» ـ بعد أن يستفيض فى الحديث عما لا يمكن سبر غوره ـ كيف يعطينا المتصوفة الذين يعلمون أن الله يتجاوز معرفتنا معلومات كثيرة عنه. ويجيب على ذلك كما يلى: نحن نحصل على المعرفة العقلية عن طريق التمييز بالسلب negation (٩٩). و«مالا يمكن سبر غوره» يقع عبر كل سلب: إنه يتضمن السلب المدعم، وهو المجال الذى ينفى فيه النفى نفسه أو يتم تجاوزه، وصورته المقولية ـ على حد تعبير نيقولادى كوزا ـ هو اللاغيرية» not - otherness. ولا يمكن أن يقال عما لا سبيل إلى سبر غوره إنه «هذا أو ذاك»، فهو باعتباره إمتلاء شاملا هو «هذا وذاك» معا ـ فهو مبدأ التسامح ورحابة الأفق الروحى (١٠١). وعلى الرغم من أن هذا القول ليس دقيقا غاية الدقة هو الآخر، ومع أن الوحدة الشاملة هى وحدة الوحدة والتعدد معا «فإنه ينبغى أن يكون أعمق مستوى باعتبار الوحدة الأولية شيئا

بسيطا بساطة مطلقة، وواحد من حيث الداخل» وبالتالى فإنه «ليس هذا أو ذاك»، إنه وجود منفصل انفصالا مطلقا، وليس امتلاء شاملا، بل إنه بـالأحرى «لا شـىء» أو صحراء ساكنة» أو عزلة» Abgeschiedenkeit إكهارت (١٠٢). فإذا وقفنا عنـد هـذا «اللا شىء» و «الجهل الخالص» الذى ينشأ عنه، فإن السلب لن يتغلب عليـه، بـل سيوضع فى المطلق باعتباره «مسخا محطما لكل شىء» (١٠٣)، وهكذا، ليس السـلب فى شكله المدعم وسيلة لمعرفة ما يعلو على المنطق والعقل (١٠٣) ولكى ندركه، دعنا نبحث معنى سلب السلب، إن غرضه هو القضاء على التأثير «الهدام» للسلب العادى، ولكن، لكى يحتفظ بدلالته «الايجابية»، أى بـالرابطة بيـن الـكيانات المتمـايزة المتباينة (١٠٦)، وبذلك يصعد إلى «نعم» الكلية، إلى القبول الشامل للوجود، الـذى يضم العلاقة السلبية، وكذلك ما يجرى عليه السلب، وإدراك «نسبية كل معارضة وكل نشاز» (١٠٧)، ولا يمكن أبدا أن «يختفى الصراع والمعارضة تماما، ويحل محلهمـا التوكيد الهين المترابط الذى يكف عن التساؤل» (١٠٨). وكيما نـرتقى إلـى هـذا المبدأ المتجاوز لما هو عقلى والذى هو شرط لكل معقولية، ينبغى أن نتحـول إلـى التفكير المتعالى الذى يكتشف الشروط العامة للموضوعية وللمنطق الصورى (١٠٩). وليست المعرفة فى مثل هذا التفكير حكما وإنما «تأملا خالصا عن طـريق التجـربة» (١١٢) وكشفا ذاتيا للواقع المتجاوز لمـا هـو عقلـى transrational reality (١١٢). ولا يمكن أن يكون فيها حكما أو تعريفا، ومن ثم فإن هذه المعرفة «جهـل حـكيم» (١١٢). «ويمكن أن نعبر عن هذه المعرفة الحية فى أحكام بأن نضع الـواقع الـذى يكشف عن ذاته مباشرة فى مقام مختلف » (١١٤). ويتم ذلك عـن طـريق «وحـدة الأحكام الايجابية والسلبية» (١١٥) فى المعرفة ذات الـطابع المتنـاقض antinomic التى هى الشكل المنطقى للجهل الحكيم العارف. «والمعرفة ذات الطابع المتنـاقض ليست مزيجا من حكمين متناقضين (١١٦) أو تأرجحا عاجزا بينهما، ولكنها صـعود حر «بين» أو«فوق» هذين الحكمين غير المترابطين وغير القابلين للتـرابط منـطقيا» (١١٦) وينبغى علينا حين نعبّر عن هذا الزوج من الأحكام أن نتخلى فى تواضع عن التركيب المنطقى logisal synthesis (١١٦): فالحق الأسمى يتحدث عـن نفسـه فى صمت» (١١٧). والنقطة العليا التى يمكن بلوغها فى المعرفة ذات الطابع المتنـاقض هى «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualiam «فشىء مـا ليس هـو الشىء الآخر، وفى الوقت نفسه هو هذا الشىء الآخر. وهكذا الواقع ثلاثى دائما، أو مثلث الأركان، بيد أن المستوى الثالث أو المستوى الأعلى الذى هو التركيب يـكون عبر ما هو عقلى بصورة مطلقة، ولا يمكن التعبير عنه بأى تصور ذهنى أو حكم، فهو

إذن تجسيد مالا سبيل إلى سبر غوره» (١١٩).

لقد تبيناً أن «ذلك الذى لا يمكن سبر غوره» هو الوجود ـ لذاته المباشر، وهو الواقع الذى يكشف عن نفسه لنفسه ولنا ما دمنا نشارك فيه (١٢١) ونحن نعرف هذا الواقع بوصفه الحياة العقلية، كما أننا نحيا فى عالمين: العالم «العام» الموضوعى والعالم «الخاص» الذاتى (١٢٤). وهذا الوجود الباطنى هو الواقع الحقيقى، ولكننا نعانيه بمعنى ما على أنه شئ ذاتى شبيه بالحلم أوعلى أنه شئ «غير حقيقى» (١٢٥). والمقصود بالذات subject فى هذا السياق الذات المجربة experiencing self لاالذات العارفة التى لا تلتقى ـ فى رأى «فرانك» ـ بالذات الحقيقية؛ لأن وظيفة الاداك هى «أكثر الجوانب لا شخصية» فى الوجود الشخصى «إنها اللوغوس» أو «النور» العارف (١٢٦)، ومعرفتنا «هبة» نحصل عليها عن «طريق اتصال الشخصية بالنور الذى هو خارجى بالنسبة لها» (١٢٧).

والوجود الباطنى هو وحدة التجربة والشخص المجرب، هو الوعى وما تحت الوعى معا (١٢٧)، إنه الحياة باعتبارها وجودا لذاته (١٢٨) على هيئة «أناأكون».

ويسأل «فرانك»: «هل هو ذلك الشئ «نفسه» الذى لا يسبر غوره، والذى كشف عن نفسه لنا بوصفه الواقع الشامل؟ ويجيب، بأن ما هية ذلك الشئ الذى لا يسبر غوره، تلك الماهية التى تتجاوز كل تحديد transdefinite «لا تكون نفسها إطلاقا، أو فى هوية ذاتية مع نفسها، ففى كل لحظة، وفى كل شخص، تكون مظاهرها العينية شيئا جديدا جدة مطلقة، وفريدا لا يتكرر.» وهذه الصيغة «أنا أكون» هى حالة من حالات الوجود، أومثل من أمثلة «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualism (١٣١): والانسان هو الواقع المطلق وليس هوالواقع المطلق فى آن واحد (١٣٢)،» الكل فىّ ـ وأنا فى الكل» (١٣٣)، والذاتية باعتبارها توكيدا للذات تعارض كل ما عداها ولكنها فى أعماقها «هى والمطلق شئ واحد» (١٣٤)، ومع ذلك فإنها ليست الوحدة الشاملة عامة، ولكنها وحدة من تلك الوحدات (١٣٥)، اللا محدودة فى صورة محدودة، وواحدة بين كثيرات غيرها، ومع ذلك فإنها فريدة لا تتكرر (١٣٥)، إنها ذرّة روحية (موناد) (١٣٦). ويولد الوعى الشامل أو «الذاتية» عددا من الذاتيات المترابطة التى يحدد بعضها البعض الآخر، وهذا الوجود ـ لذاته المباشر هو «القدرة الفعلية أو القوة» التى وجدناها من قبل عند أساس الوجود الموضوعى، وهذا المبدأ فى ذاته هو «انعدام الأسس» أو «اللاأساس» Ungrund (١٣٧)، إنه «عماء» تيوتشف Tyutchev، والحرية العمياء التى تؤدى إلى العبودية فى مقابل الحرية

الحقيقية التى هى تقرير ذاتى للمصير عن طريق الانتصار على الذات (١٣٩). وبدون هذا التقرير الذاتى للمصير فإن الوجود ـ لذاته المباشر ليس هو إمتلاء الواقع (١٤٠)، بل إنه مجرد «تطلع إلى الوجود»، و«ذاتية شبيهة بالحلم» (١٤١) تتطلب الاكمال، وينبغى أن تتجاوز نفسها لكى تكسب روحها عن طريق فقدها (١٤٢). وأعم صورة لهذا العلو ـ الادراكى ـ هى مجرد صورة «مثالية»، ولهذا ينبغى أن يكون هناك أيضا علو حقيقى real وإتجاه خارجى صوب الـ «أنت»، وداخلى نحو الروح (١٤٥).

ويعتقد «فرانك» أن الوجود ـ لذاته المباشر لا يمكن إلا أن يصير ذاتى أنا كما ترتبط بـ «أنت» تدخل فى «ذاتى» دخولا حقيقيا فى تجارب الحب والبغض ..إلخ.، أوفى مجرد التقاء عينين (١٥٣). وهذا التداخل المتبادل الحقيقى بين «الأنا» و«الأنت» الذى يبقى مع ذلك على تعارضهما ـ مثل آخر على الثنائية الواحدية المتناقضة (١٦٧). ففى الحب «يصبح الاثنان واحدا» (١٧٠)، وهذا ممكن لأنهما فى أعمق أعماقهما ـ أى فى الوحدة الشاملة ـ شىء واحد (١٧١). ووحدة «الأنا» و «الأنت» هى «نحن»، وهذا جانب فريد من جوانب الواقع (١٧٢) يستقر فى أساس المجتمع، وهو أعمق من «الأنا» (١٧٣). وتضع المسيحية هذا الواقع نصب عينيها فى قبولها لتصور القديس «بولس» للكنيسة على أنها جسد حى أعضاؤه الكائنات الانسانية ورأسه يسوع المسيح (١٧٤). وكل ذات تضرب بجذورها فى الوحدة الشاملة للوجود لذاته الذى هو ملكوت الأرواح أو ملكوت الحاملين العينيين للوجود ـ لذاته المباشر» (١٥٦).

وتحرر الروح نفسها من «الذاتية» التى تفرضها الذات على غير أساس (١٩٧) بالعلو المتجه إلى الداخل، إلى الأعماق، نحو الروح التى هى «وجود موضوعى» لا بمعنى أنها شىء، بل بمعنى أنها «واقع» مكتمل ثابت (١٨٤) له قيمته فى ذاته، ومن ثم فإنه يضفى المعنى على حياتنا العقلية على السواء (١٨٨). والشخصية هى الذاتية فى مواجهتها لقوى روحية أعلى ذات دلالة موضوعية، تتغلغل فيها، وتمثلها«(١٩٨)، إنها» صورة الله (٢٠٠)، ومبدأ الوجود الفائق على الطبيعة المتحقق فى الوجود ـ لذاته المباشر. وهى قادرة على الحرية الحقيقية التى تعنى أن «يكون الانسان ذاته» (١٩٨)[٣]. وهى فردية، لأنها فريدة ولا يمكن أن يحل شىء آخر محلها (٢٠١).

---

(٣) إنها ما يعنيه هيجل بكلمة bei-sich-selbst-sein.

وعلى الرغم من التفرقة الحادة بين الوجود الموضوعى والوجود ـ لذاته المباشر، فإن كليهما ينتمى إلى عالم واحد بعينه، ولابد أن يكون ثمة مصدر واحد لهما، أو وحدة تشملهما معا(٢٠٦). ومن الوسائل المقترحة للتغلب على التعارض بين العالم الخارجى والعالم الداخلى إدراك الجمال بوصفه «انسجاما»، وتكاملا داخليا له قيمة مطلقة (٢١١). ويمكن العثور على الأساس الأولى لهذه الوحدة الشاملة عن طريق التعمق داخل مجال الحياة الباطنة (٢٢٠). وحين نبلغ الأساس الأولى لكل شىء فإننا نتجاوز حدود الوجود ـ كما أشار إلى ذلك «أفلاطون» وأفلوطين (٢٢٧)، وهذا المبدأ هو وحدة الوجود والقيمة (٢٢٩)، وحدة الواقعى والمثالى، فهى أقوى وأعمق وأعظم دلالة من كل وجود فعلى إذ تجمع بين الوجود والعدالة، بين الحق ـ الحقيقة، والحق ـ العدالة(٢٢٥). وهذا المبدأ الوجودى الأعلى Superexistential باعتباره وحدة الأضداد هو «مالايسبرغوره» فى حد ذاته (٢٣٠). ومن الأفضل وصفه بأنه «المقدس» أو «الربوبية» محتفظين بكلمة الله لصورة محددة من صور «الوحى المقدس»(٢٣٢). ولا يستطيع تفكيرنا إلا أن «يدور حول هذا المبدأ الذى لا يسبرغوره محاولا تحديد المعنى الذى به «يكون»، وتفسير علاقته الجوهرية بكل شىء آخر، وتصوير الأشكال التى يحقق بها نفسه فينا وفى العالم الموضوعى. ولا تستخدم كلمة «يكون»، بالمعنى العادى إلا بالنسبة للكيانات الجزئية (٢٤٣)، فالربوبية لا «تكون»، وإنما تستقر فى الألوهية وتبارك وتخلق الوجود كما هو كائن (٢٣٥).وحضور الربوبية أمر جلى بذاته (٢٣٦)، وبالتالى لايمكن إثباته بالقياس أو بالاستقراء(٣٢٧) . والبرهان الوجودى هو وحده الذى يسلك الطريق القويم إذا فهمناه على أنه يعنى أن فكرة اللة ومضمون تلك الفكرة لا ينفصلان. والتعبير المناسب لهذا البرهان لم يضعه «أنسلم» وأنما وضعه «بونافنتورا»، و«نيقولا دى كوزا ومالبرانش» (٢٣٦). ويبين «نيقولا دى كوزا» «إننا حين ننكر وجود شىء معين فإننا نفترض مقدما الوجود الذى نستخلص منه الشىء الذى نحن بصدده ـ عن طريق السلب، ومن ثم فإن السلب لاينطبق على الوجود فى ذاته. والله هو القدرة الجوهرية أو القوة لكل ما يوجد وما يوجد ، ومن ثم فإن من التناقض الذاتى أن نفكر فيه على أنه لا موجود(٢٣٨).

والربوبية «لايمكن أن تنفصل عن بقية الواقع، لأن ماهيتها تتألف فى أنها أساسه ومصدره (٢٤٥). وحين تضع الربوبية بقية الواقع «خارج نفسها» فإنها مازالت تحتفظ بها فى نفسها وخلال نفسها. الربوبية هى «الله ـ معنا»(Emmanu el) ، وهى الوحدة الثنائية المكونة من الله ـ وأنا «دون انقسام أو خلط» (٢٤٦). «والله ـ معى»

هى «أنت» الأولية (٢٤٩)أو الشرط المتعالى لصورة أنت (٢٤٨) الذى يخلق علاقة الحب، وهى دائما علاقة «دينية»: لأن حب الله هو الأساس الأولى لحب الانسان لجاره (٢٤٩). وتقتضى وحدتى الثنائية مع «أنت»الأبدية لله ـ تقتضى فى المقام الأول أن يكون الله جليا بذاته جلاء مطلقا وهذا الجلاء أعظم من جلاء وجودى الخاص (القديس أغسطين) ويقتضى ثانيا، بقاء وجودى أى خلودى (٢٥٠).

كيف تتأتى للربوبية التى هى «المطلق» والمبدأ الأول أن تكون «أنت»؟ ويجيب «فرانك» على هذا السؤال بما يلى: الربوبية مبدأ فائق على الشخصية superpersonal، ولكنها تدير نحوى أيضا ذلك الجانب من نفسها التى تكون فيه شخصية (٢٥٩). والله باعتباره حبا يبرينى ثراء لا متناهيا باستسلامه الذاتى لى، ويخلق الحياة بأعتبارها «وجود الذات مع الله» مما يناقض كل ما هو يقينى بالنسبة للتفكير المنطقى (٢٧١). وفى حياة الذات ـ مع الله سيكون الأول هو الأخير (الأول لا فى الثروة والقوة والشهرة فحسب، بل فى الأعمال الأخلاقية والعقلية العظيمة، بل وحتى فى الاعتقاد الصحيح)، وسيكون الأخير هو الأول، ومن يملك سوف يعطى ، ومن لايملك سوف يأخذ منه، القوة هى الضعف ، والعجز هو القوة ، والأمل هو الطريق الجذلان للنعيم واليسر المادى إلى الضياع وهلم جرا (٢٧٣).

والله باعتباره ينبوعا للحب يخلقنى ويزودنى بأساس لوجودى، «إنه يحتوينى داخل نفسه كما هى الحال منذ البداية. ومن ثم كانت الفكرة العميقة للاثنان الأبدى أو العلوى التى نجدها فى الأديان العميقة كافة» (٢٨٠).

والتجربة الدينية الصوفية التى تفسرها الفلسفة هى «الوحى الكلى» الأبدى لله. وينبغى أن نميزها عن الوحى الايجابى العينى الذى يأوله اللاهوت، والذى يتألف فى أن «أنت» الله نفسها قد ولجت الوجود الأرضى الزمانى» (٢٥٤).

وتواجهنا بالاضافة إلى مشكلة «الله ـ و ـ أنا» مشكلة «الله والعالم». ويقول «فرانك: إن العالم وجود فعلى لا شخصى (٢٨٥). وقد كان يظهر حتى عهد قريب معقولا شكلا مشوشا لا معنى له من حيث المضمون (٢٨٦)، وأسوأ من ذلك، أنه لاعلاقة له بالخير وبالشر، أو بالاحرى أنه معاد للخير حقا. وبالتالى، فإنه من المهم أن نحل مشكلة أساس العالم ، ولا نعنى بذلك المشكلة الميتافيزيقية عن علة العالم (يعتقد «فرانك» أن هذه المشكله غير ذات موضوع)، وإنما بالمعنى الذى يمكن أن يقال به إن العالم نشأ عن أساسه الأولى (٢٨٩). والنظريات الفيضية emanatory

التى تفترض تطابقا جوهريا بين الله والعالم لا تقوم على أساس لأنها «تحيل ما يتجاوز العقلى إحالة عقلية»، ومن ثم ينبغى أن نبحث عن الحقيقة فى فكرة الخلق الدينية. وأيا كان الأمر، فإن نظرية خلق العالم من العدم لا يمكن أن تقبل حرفيا: أولا لأن العدم الذى نفترض أن العالم خلق منه هو ببساطة كلمة لا تشير إلى شيء، وثانيا: «تفترض نشأة العالم وجود «انزمان»، بيدأن الزمان نفسه لا يمكن أن نفكر فيه تفكيرا ذا دلالة إلا باعتبارة عنصرا أو بعدا للوجود الكونى. وعلى هذين الأساسين يصل «فرانك» إلى هذه النتيجة وهى أن «قول الله للعالم كن فيكون» يتألف من أن الله يغدق عليه القيمة والمعنى: «فالأساس الحقيقى للعالم والأساس المثالى يوجدان فى الله ـ وهذا على وجه الدقة ما يعنيه خلق العالم». ويدوم العالم فى اتجاهى الزمانى دواما لا حد له ومع ذلك فإن للعالم بداية مطلقة ونهاية مطلقة ـ لا فى الزمان طبعاـ ولكن من حيث إن له مطلقا، وغرضا مطلقا(٢٩٠). وهكذا نجد أن فكرة الفيض تتضمن شيئا من الحق: فالعلاقة بين الله والعالم هى «الوحدة الباطنة لكليهما» أو ثنائية الواحد. وهذا ينطبق على ماهية العالم وعلى وجوده معا وتتألف ماهية العالم فى كونها مشابهة بعيدة لله، وهذا مانشعر به فى إدراك «جماله» (٢٩٣). العالم مظهر الله (٢٩٦)، أو كشف ذاتى عنه (٢٩٤)،أو «ثوب» الله أو «تعبيره»، على النحو نفسه الذى تكون به الصورة الجسدية تعبيرا عن الروح (٢٩٥). وهكذا إلى جانب ناسوتية الله تتكشف لنا كونية العالم الالهية theocosmism (٢٨٧). غير أن العالم باعتباره معطى لنا تجريبيا يتضمن الشر تضمنه للخير. ومن ثم تنشأ مشكلة العدالة الالهية (٢٩٨).

ووجود الشر لايؤثر على حقيقة وجود الله لأن واقع الله «أشد جلاء بذاته من واقع الوقائع» (٢٩٩)، وهو «واقع الله باعتباره قديرا رحيما» (٣٠٠). ويلزم عن ذلك أن الرابطة بين الله والعالم «الشرير» التجريبى رابطة «تتجاوز ما هو عقلى تجاوزا يتسم بالتناقض وجلية بذاتها باعتبارها مالا يسبرغوره فحسب» وبعبارة أخرى «لا تحل مشكلة عدالة الله حلا عقليا على الاطلاق، فهى جوهريا وبالضرورة مشكلة لاحل لها من حيث المبدأ». والواقع، أن تفسير الشر معناه ـ أن نجد أساسه ومعناه أى أن نبرره «غير أن ذلك يناقض ماهية الشر نفسها «باعتبارها» ما لا ينبغى أن يوجد، ومن ثم كان الموقف الصحيح الوحيد من الشر هو أن نرفضه وننبذه، وبالأحرى ألا نفسره» (٣٠٠).

ومن الممكن أن نصف الشر، دون أن نفترض عنه الافتراضات. فالشر موجود

حيثما أراد الواقع نفسه «أن يكون بلا أساس، وأن يجعل نفسه كذلك، مؤكدا نفسه فى هذه اللا أساسية groundlessness» وهو حينئذ «يسقط بعيدا عن الوجود، وتصبح الوحدة الشاملة وحدة منشقة» (٣٠١). وهذا يقتضى أن يكون للواقع «عمقا لايقاس ولا هو فى متناول أيدينا»، وفيه يكون «كل شىء» ممكن بصورة مطلقة - بما فى ذلك «ما لا نستطيع التفكير فيه، منطقيا وميتافيزيقيا». مثل هذا القول «اعتراف بسيط بقصور الفكر الفلسفى عن تحديد المسكلة، فهو نظرية الجهل docta ignorantia (٣١٢). وتصبح «ليس كذا» الايجابية الفردية «ليس كذا» المانعة العازلة عزلا تاما، أى «ليس كذا باعتبارها تقسيما مطلقا»، وعلى هذا النحو «تتحقق مفارقة اللا وجود الفعلى الموجود»، ويصبح التحديد «عيبا ونقصا». ويخطىء الكيان الفردى الجزئى فيحسب مركزه الباطنى المنعزل عن كل ما عداه أساسا مطلقا للواقع. وهذا هو «الانحراف »الذى يؤلف ماهية الشر باعتباره لا وجودا موجودا» (٣٠٤). والجزئى يصير بالنسبة لنفسه مطلقا وهميا أو نوعا من الالوهية الزائفة. وعلى الرغم من أنها ليست «كل شىء»، وأنها تفتقر إلى الكثير، فإنها تسعى لامتلاك كل شىء ويصاحب التوكيد - الذاتى والغرور نهم وشهوة لا يعرفان الشبع (٣٠٤). ومن هنا كان صراع الجميع ضد الجميع، وكان النهب والقتل والانتحار - أو «عذابات الجحيم فى الوجود الأرضى» (٣٠٥).

فمن الملوم على وجود الشر؟ إن «فرانك» يرفض تفسير أصل الشر بحرية الاختيار، لأن حرية الاختيار تفترض وجود الشر فعلا، أضف إلى ذلك أننا نسعى فى حرية نحو الخير الذى يكوّن «الأساس الباطنى الصادق لوجودنا، أما بالنسبة للشر فإننا على العكس من ذلك نشعر أننا «مساقون بلاإرادة إليه» (٣٠٨).

فهناك إذن تناقض بين مسئوليتى عن الشر من جهة، وقوة الشر التى تؤثر على من جهة أخرى (٣٠٨).

وأنا - فى وقت واحد - جزء ضئيل من العالم ككل، ومركزه «الذى يوجد فيه ككل». ومن ثم فإن السقطة الكونية هى «سقطتى»، وسقطتى هى - سقطة العالم. وأنا عرضة لقوى العالم الشيطانية، كما أن قوى العالم الشيطانية جميعا - فى الوقت نفسه - توجد فى» (٣٠٩). ومهما يكن من أمر «فإن الشر لايستطيع أن يحطم الوجود الكلى فى حد ذاته»، لأنه لما كان الشر يعنى الانعزال والانقسام فإنه يرتبط دائما بالعذاب والضياع، لا بالنسبة للضحية وحدها، بل بالنسبة لحامل الشر أيضا، وهذا دليل على قدرة الله الشاملة المطلقة». بيد أن هذه الحقيقة لاتحل مشكلة عدالة

الله (٣١١)، بل إنها على العكس من ذلك تؤدى بنا ـ كما يقول «فـرانك» ـ إلـى الاعتراف بأن الشر ـ أو على الأقل المصدر الأولى له ـ بمعنى عميـق نهـائى ـ يختفى فى أعماق لايسبرغورها فى الله نفسه. ويشير «فرانك» إلى الحدس العقلى للشر عند «يعقوب بيمه» و «شلنج». «إن المسئولية عن الشر تقع على ذلك العنصر الأولـى من الواقع، الذى وإن يكن «فى الله» (لأن كل شىء بلا استثناء يستقر فى الله)، إلا أنه ليس الله نفسه أو شىء ما يعارضه» (٣١٢). «إن الشر ينبثق من تلك الهـوة التـى لاسبيل إلى التعبير عنها، والتى تقع عبد الخط الفاصل بين الله وغيـر الله» (٣١٣). ومن الواضح أن «فرانك» يضع فى ذهنه تصور «اللا أساس» عنـد «يعقـوب بيمـه» و «الطبيعة فى الله» عند «شلنج». وفى الفلسفة الروسية نجد هذه الفكرة نفسها عنـد «فلاديمير سولوفييف» و «برديائف».

ويقول «فرانك»: «تعطى لى هذه الهوة فى التجربة الحية على أنها «ذاتى الخاصة» أو على أنها ذلك العمق الذى لاقرار له والذى يربطنى بالله ويفصلنى عنه». وهذا هو سبب شعورى بارتكاب الخطيئة والشر، وهذا الشعور يؤدى إلى التغلـب علـى الشر وإخماده بالعودة إلى توكيد الوحدة المنتهكة مع الله (٣١٣). ويقـول «فـرانك»: ولا وجود لكمال ينفصل عن الألم»(٣١٦)، وهناك ألم فى الله نفسه، فى الله ـ الانسان. بيد أن السقوط عن الوجود ـ أى عن الله «والانشقاق فى الوحدة الشاملة «لايوجد إلا فى جانبنا الانسانى» (٣١٨). أما فى الجانب الالهى «فتبقى الوحدة الشاملة دون مساس إلى الأبد، إذ تمتلأ ثغراتها جميعا على الفور بالوجود الايجابى المتدفق من الينبوع الأولى نفسه». «والله من جانب أبديته ـ هو الكل فى الكل». وعلى الرغم من مشكلات الشر، فإن العالم فى أساسه ومعناه النهائيين هو وجـود متسـام ـ إنـه ملـكوت الله»(٣١٩).

ويعرض «فرانك» فى كتابه: «الله معنا» الأسس الرئيسية للمسـيحية، ويبيـن أن مضمونها الأساسى يقوم على التجربه الدينية ـ علـى «التقـاء القلـب الانسـانى بالله» (٢٠)، والاتصال الحى بالله. ويميز بين تصورين للايمان ـ الايمان بوصفة ثقة ـ أى كما نثق فى سلطة ما، والايمان باعتباره يقينا أى الايمـان بـاعتباره معـرفة، ويشير إلى أن الثقة فى السلطة تفترض تجارب تشهد على أن السلطة تعبر حقا عـن الحقيقة عن الله. ومن ثم فإنه حتى الايمان بالسلطة يقوم على الايمان كمعرفة قوامها التجربة الدينية. وعلى هذا النحو يثبت أن ثقتنا فى «الوحى الايجابى» ترتبط بتجربتنا الدينية المباشرة (١١٤ـ١١٩).

وليس الله قاضينا، ولكنه منقذنا. والانسان يحكم على نفسه فى ضميره، غيـر أن

الله ينقذ الانسان، ويبدى من الحب للخاطىء أكثر مما يبديه للصالح، لأن الخاطىء أحوج إلى هذا الحب من الصالح (١٤٥) والله «عبر الخير والشر» (١٤٩). الله هو الحب، والدين المسيحى يدرب الانسان على الحب الممتزج بالتضحية وإلى الدخول فى طريق الصليب، محاكاة للاله ـ الانسان يسوع المسيح. ولا يقصد «فرانك» بالآلام الأبدية مدة تلك الآلام من حيث الزمن، وإنما من حيث الكيف (٢٠٩).

وثمة أشياء كثيرة يمكن أن تقال عن التفرقة التى يضعها «فرانك» بين الكنيسة الصوفية التى تضم تمام الكمال ولا تنقسم إلى طوائف مختلفة، وبين الكنيسة التجريبية التى تشوبها عيوب عديدة (٢٤٤ـ٢٦١). وحين يتحدث «فرانك» عن عصرنا الزاخر بالانحرافات عن المسيحية يقول: إنه ليس عصرا وثنيا، ولكنه عصر شيطانى demonical (٢٨٢). وينبغى أن نعود الكنائس إلى الاتحاد إذا كان لابد من مكافحة الشر بنجاح (٢٨٦).

وقد كتب «فرانك» أيضا عن مشكلات الفلسفة الاجتماعية. وفى ذهنى بصفة خاصة الكتيب الذى ألفه تحت عنوان: «مقال عن مناهج العلوم الاجتماعية»، ومقاله: «أنا ونحن»(فى الكتاب المهدى إلى ب. ب. شتروفه، ١٩٢٥) ، وكتابه «الأسس الروحية للمجتمع». والمجتمع ـ فى رأيه ـ كل أولى، وكيان واحد. ويبدأ بنظريته فى المعرفة وتصوره عن الروح الانسانية، فيبين أن عقول الأفراد المختلفين ليست منعزلة، وإنما تمتزج معا دائما إلى حد ما (فى إدراكها لنسبة واحدة بعينها من الواقع). وهذا الاتصال بينها «صفة أولية وسمة مكونة لكل وعى»(فى تجارب الحب والصداقة والبغض إلخ، وفى كل معرفة بالحياة العقلية لدى الآخرين، وهى معرفة لا يمكن أن تكون إلا معرفة مباشرة). والوعى الفردى ليس شيئا أوليا، وإنما يتمايز تدريجيا عن الوعى عامة، دون أن يفصل نفسه قط عن المجموع بحيث يكون «الفرد بأكمل وأعمق معنى مشتقا من المجتمع ككل» (مقال، ٦٨). و «الأنا» أمر محال إذا لم توضع فى مقابل «أنت»، غير أن هذا التعارض يتغلب عليه فى «نحن» التى هى وحدة الوجود الشخصى غير المتجانس من حيث المقولة (أنا ونحن،٤٢٢). وهكذا فإن «أنا» و «نحن» هما المقولتان الأوليتان للوجود الشخصى والاجتماعى على حد سواء. وما دامت هاتان المقولتان متضايفتين، فإن المعرفة النظرية بهما، والتحقق العملى لهما لايمكن بلوغهما إلا عن طريق الصعود إلى مبدأ أولى أعلى مطلق هو الله «الذى هو فى وقت واحد بعينه الوحدة الشاملة من الخارج، والمحددة من الداخل ماهية كل وجود. و «الأنا» الحقيقية و «نحن » الحقيقية ـ وبالتالى وحدتهما الثنائية الحقيقية ـ لاتتحقق إلا حين أسلم «نفسى»، ونسلم «أنفسنا» للمبدأ الأسمى الذى هو الله. وهذا

يوضح لماذا وبأى معنى ينبغى أن يقوم كل وجود اجتماعى على الوعى «الدينى» لدى أعضائه. وانهيار الوجود الاجتماعى والشخصى الذى يتأرجح بين الطغيان والفوضى هو النتيجة المحتومة التى تتبع إن عاجلا أو آجلا كل تفسير للحياة يصطبغ بالالحاد وبتوكيد الذات» (٤٤٧).

ويبين «فرانك» فى حججه التى يسوقها ضد النزعة النفسانية فى العلوم الاجتماعية ــ يبين أن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تكون مجرد مجموع الحوادث النفسية الاجتماعية: فكل ماهو نفسى يقع فى عقول فردية، أما الظواهر الاجتماعية فإنها تتجاوز ماهو فردى Superindividual . لانها توجد بالنسبة لكثير من الأشخاص فى وقت واحد، ولأن مدتها لاتتوقف على المدة التى تستغرقها الحياة الانسانية. «القوانين»، والعادات والنظم، إلخ، باعتبارها جوانب من الوجود الاجتماعى، تتميز عن وجود المشاعر الاجتماعية والآراء وما شاكل ذلك وترتبط بها» (المقال،٤٧). ولكل ظاهرة اجتماعية جانب «مثالى» (فكرة القانون، والزواج، إلخ)، وهذا الجانب ذو طابع معيارى normative أى أنه يؤثر على الارادة الانسانية باعتباره «الشعور بواجب تحقيق المعيار» (٧٧). ويسمى «فرانك» هذه المثالية التى ترتبط ارتباطا لاينفصم بالواقع العينى «فكرة حية» وينظر إلى كل الظواهر الاجتماعية باعتبارها واقعية مثالية (٧٦). ويرجع الطابع الفائق على الفردية الذى تتسم به الظواهر الاجتماعية إلى هذا الجانب المثالى منها على وجه التحديد.

ويمضى «فرانك» فى تفصيل هذا التصور عن الفلسفة ــ الاجتماعية فى كتابه: «الأسس الروحية للمجتمع». ويتسم تحليله لطبيعة المجتمع «الثنائية»، ووجود طبقتين فيها داخلية وخارجية ــ يتسم هذا التحليل بقيمة خاصة. فالطبقة الداخلية تتألف من وحدة الـ «نحن»، بينما تتألف الطبقة الخارجية من تلك الوحدة وقد انشقت إلى التقسيم والتعارض والصراع بين ذوات كثيرة» (٩٨). ويصف «فرانك» هذين الجانبين من الوجود الاجتماعى بهذين اللفظين «المعية» أو السوبورنوست (together-ness) sobornast و «الاجتماعية الخارجية» external sociality (١١٠ــ١١٩). و يستنتج منهما الوجود المحتوم فى المجتمع للوحدة «العضوية» من جهة، و «الآلية» أى التنظيم الخارجى الاجبارى من جهة أخرى، وهى ثنائية من الأخلاقية والعدالة القانونية، من الفضل الالهى والقانون، من الكنيسة والعالم. وفضلا من ذلك، يكتشف «فرانك» فى الأخلاقية نفسها وفى العدالة القانونية أيضا ــ وجود هذين الجانبين،

مبينا الفرق بين «العلامات العينية الفردية للضمير، والكلية الصارمة فى القانون المجرد»(١٧٢).

ويعرّف «فرانك» غاية التطور الاجتماعى بأنها «أكمل تجسيد ممكن فى الحياة الانسانية الجماعية لكمال الحق الالهى، وتحقيق الحياة نفسها فى الاكتمال الشامل والعمق والانسجام والحرية لأساسها الالهى الأولى» (٢٢٢). ويستنتج من هذا البنية التصاعدية لمبادىء الحياة الاجتماعية بحيث يضع فى المكان الأول مبادىء الخدمة والتضامن والحرية الفردية باعتبارها «واجب» الانسان الأول، إذ بغير الحرية لايمكن أن توجد أية خدمة لله(٢٣٨).

والدولة فى نظره ــ هى «وحدة الارادة الاجتماعية المنظمة تنظيما منهجيا»، (٢٩٢). وينبغى أن تضم القوى المركزية للدولة وحدة هذين المبدئين: الزمانية ــ الفائقة، supertemporality والتطور الزمانى. «وأكمل تحقق لهذه الوحدة المزدوجة العينية حتى الآن النظام الثنائى للملكية الدستورية» (٢٨١).

ونظرية «فرانك» فى المعرفة قيّمة إلى أقصى حد. فهو يثبت أن الوعى ليس هو أعلى تصور فى نظرية المعرفة: فالوجود لايتوقف على الوعى، بل على العكس من ذلك، الوعى هو الذى يعتمد على الوجود. ويثبت، فضلا عن ذلك أن التفكير النظرى يقوم دائما على التأمل الحدسى للوجود المتكامل. ومن النظريات الشائعة فى نظرية المعرفة الحديثة أن كل حكم وكل استدلال ماهو إلا كل عضوى: ومن الممكن تحليله إلى عناصره، ولكن ليس من الممكن بناؤه من هذه العناصر بإضافة التصورات الذهنية الواحد إلى الآخر. وحين يدرك «فرانك» الرابطة الوثيقة بين التفكير النظرى والحدس، يهذب رأيه تهذيبا أكمل مما فعله «كوهن» مثلا فى كتابه Lagık der reinen Erkenntnis «منطق المعرفة الخالصة». ويتمخض مثل هذا التفسير للحكم والاستدلال عن ميل إلى إنكار أن ثمة اختلافا فى النوع بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية، والنظر إليهما على أنهما نسقان **تركيبيان** لا يفسران بمجرد الرجوع إلى قانون التناقض. ومن الضرورى لاثبات ذلك، من بيان أن «التعريفات» ما هى إلا أحكام تركيبية. وتتطور مدرسة ماربورج Marburg فى هذا الاتجاه، وهكذا نجد «كاسيرر» فى كتابه «الجوهر وفكرة الوظيفة» Substanz und **Funktionbegriff** حين يناقش نظرية ليبنتس «عن» التعريفات المتولدة» **genetic** defınıtıons ــ يبين أن التصور الذهنى، نتاج لمثل هذه التعريفات ــ وليس نقطة بدايتها.. نتاج جاهز للتحليل. بيد أن المرء لايستطيع أن يتوقف فى منتصف الطريق فلابد من أن نبين فى

هذا المقام أن كل التعريفات شبيهة «بالتعريفات المتولدة» وأنها جميعا أحكام تركيبية (أو توليفية). ويضع «فرانك» الخطوط الرئيسية لهذه المناقشة فى كتابه: «موضوع المعرفة» حيث يثبت أن موضوع التعريف هو الموضوع باعتباره جزءا من الواقع لوحظ ملاحظة حدسية، وأن المحمول هو مجموع الصفات المميزة للموضوع باعتبارها جوانب من كل عام «الذى من خلال العلاقة به يتحدد مكان «المُعَرَّف» داخل الكل تحديدا من جانب واحد» (٢٧٣). والعلاقة بين الموضوع والمحمول فى مثل هذا الحكم هى علاقة الكل بأجزائه، وهذه العلاقة لايمكن أن ترد إلى هوية جزئية، وبالتالى فإن الحكم الذى ينتمى إلى هذا النمط لايكون حكما تحليليا.

ويفترض مثل هذا التفسير للتعريف بحثا تمهيديا فى تصور الكل والجزء. وقد قام «فرانك» بهذا البحث، وهو يؤلف قسما من أقيم أقسام كتابه، فهو ليس مهما بالنسبة لنظرية المعرفة فحسب، بل بالنسبة لحل جميع المشكلات التى يثيرها تصور عضوى للعالم. ولقد عرضت بالتفصيل لعيوب نظرية «فرانك» فى المعرفة وحسناتها فى كتابى «المشكلات الأساسية فى نظرية المعرفة» (٢٢٥ – ٢٤٧ – ١٩١٩).

وساختبر ها هنا اختبارا نقديا نظريات «فرانك» التى أراها خاطئة والتى تؤدى فضلا عن ذلك إلى نتائج لاتتفق مع تصور مسيحى للعالم.

يذهب «فرانك» إلى أن كل تحديدية ــ بمعنى أن كل موضوع خاضع لقانون الهوية ــ ماهى إلا مضمون لا زمانى للمعرفة (موضوع المعرفة)، (٢٤٤). ويقول: إن كل تحديد منطقى «شىء مكتمل، ثابت مكنف بذاته» (١٩٨، ٣٦٤، ٣٦٦، ٤٠٥)، ويأخذ كل مايخضع لقانونى الهوية والتناقض على أنه يتألف من مضامين «منعزلة» (٢١٠)، أى يظهر أنه ينظر إلى مثل هذه المضامين على أنها منفصلة (٢٤٠)، لأنه يصر على أن الاستمرار continuity صفة من الصفات التى نكتشفها بالصعود إلى مجال الوجود المطلق. ومن ثم فإن المعرفة المنطقية ــ أى معرفة المضامين الخاضعة لقانونى «الهوية والتناقض» ــ لايمكن أن تخبرنا بشىء عن العلاقات، والانتقال، والحركة... إلخ، بل إنها مستحيلة تماما إذا أخذت بمعزل عن الحدس الذى يعطينا «معرفة وراء المنطق» عن «الوحدة الأصلية التى تسبق التحديدات الجزئية» (٢٠٤).

وثمة قدر كبير من الغموض وعدم الاتساق فى هذا الرأى عن التحديدية المنطقية وعن الحاجة إلى نوعين من المعرفة. والانطباع الأول الذى تعطيه للمرء هو أن «فرانك» ــ شأنه فى ذلك شأن «برجسون» ــ ينظر إلى المعرفة المنطقية على أنها ذاتية، أو على أنها مجرد تركيب فى عقل الذات. بيد أن «فرانك» لايقلل حقا من قيمة

المعرفة المنطقية إلى هذا الحد.. بل يعتقد أن المعرفة المجردة تعبر فعلا عن المضمون الفعلى للوجود، ولكنه النمط الأدنى من الوجود فحسب. «ثمة مستويات من الواقع ذات قيمة إبستمولوجية مختلفة، وبالتالى قيمة أنطولوجية مختلفة، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن ما يقابل الواقع الأدنى والأقل حقيقة، لايقابل الواقع المطلق أو الأعلى». وبالتالى «فإن نسق التحديدات المجردة أو المكتفية بذاتها ليست من صنع الوهم، وإنما هى تمثيل متكافىء للواقع من حيث إن الواقع هو هذا النسق» (٣١٩).

وأعتقد أن مبدأ «فرانك» يمكن أن يصاغ هكذا: يحتوى العالم على طبقة من الحياة، وطبقة من الوجود لاحياة فيها، والمعرفة المنطقية معرفة عن الوجود الخالى من الحياة، ولكن لماذا ينبغى ـ فى هذه الحالة ـ ألا تكون المعرفة المنطقية متعادلة مع موضوعها؟ وليس من شك أن عدم التعادل ينشأ إذا استخدمنا المعرفة الحية فى دراسة الوجود المحدد الخالى من الحياة، لأننا فى هذه الحالة نحاول أن نضفى الحياة على ما لا حياة فيه فى الواقع. ويتوقع «فرانك» مثل هذا السؤال ويجيب عليه بقوله: إن المعرفة المنطقية غير متعادلة بمعنى «أن الحقيقة التى نعلمها عن الوجود الثانوى أو المشتق لايمكن أن تكون بأى حال من الأحوال حقيقة مكتفية بذاتها «مادامت» كل معرفة لها فى نهاية الأمر موضوع واحد فحسب، هو «الوحدة الشاملة» نفسها (٣١٩). بيد أنه لابدّ من إثارة هذا الاعتراض، وهو أنه لو وجد مستويان من الوجود: المستوى الأعلى المطلق، والمستوى الأدنى المشتق منه، فلن يكون هناك موضوع واحد للمعرفة، وإنما على الأقل موضوعان، وعلى الرغم من أن الحقيقة عن الوجود الأدنى «تتوقف» على حقيقة الوجود الأعلى، فإنه ليس مستغرقا فيه: وإذا كانت التحديدات المنطقية خالية حقا من الحياة، فإن تمثيل خلوها من الحياة lifelessness «هو» الحقيقة، وإذا لم يكن فى الواقع ـ على أية حال ـ أى وجود خال من الحياة، فإن المعرفة المنطقية ماهى إلا بناء ذاتى شيده العقل الانسانى. ويمكن أن نرى إلى أى حد يقترب «فرانك» من قبوله لهذا الرأى وذلك من المقارنة التى يعقدها بين المعرفة العقلية وبين الرسم المسطح لجسم ذى ثلاثة أبعاد («مالا يسبرغوره» ٤٨). ويقول: لا وجود لأية علاقة من الهوية المنطقية بين الحدس الأولى للواقع باعتباره متصلا، وبين المعرفة الثانوية المجردة (٤٧).

ويبدو أن التعارض بين الذات والموضوع الذى يكمن عند أساس كل معرفة عن الوجود المتعين، يبدو أن «فرانك» لاينظر إليه باعتباره شرطا للمعرفة، وإنما ينظر إليه على أنه حصيلة «فعل الادراك الأولى الجوهرى» (موضوع المعرفة، ٢٥٨) ويعنى به

فعل الانتباه. ويقول: «إنه من الممكن تعريف الانتباه على أنه حالة من التوجه directedness، أو تمايز الوعى إلى ذات وموضوع، وكل نوع آخر من التوجه - عن طريق الارادة والتقويم... إلخ. - يقوم على هذا التوجه الأولى للانتباه الذى توضع بفضله أولا الثنائية بين الذات والموضوع وعلاقة الأول بالثانى» (٢٥٩ - انظر أيضا ٤٣١). وهكذا نساق إلى هذه النتيجة وهى أن الذات والموضوع لايوضعان باعتبار الواحد منهما متميزا عن الآخر إلا فى المعرفة فحسب، لا فى الواقع الذى هو سابق عليها. وتقترب الحياة الفردية - كما يصفها «فرانك» - اقترابا شديدا جدا من حياة المطلق، إلى درجة أنه ينظر إليها فعلا على أنها شريحة من الاستمرار الخاص للمطلق (١٧٦) لايتميز عنه إلا فى المعرفة غير المتعادلة فحسب. ويجازف بقوله: «إننا الوجود المطلق نفسه، وإن يكن دلك على هيئة وجود بالقوة، لم يتضح بعد» (٤٣١). وفى كتابه «مالايسبرغوره» يعبر عن هذه الفكرة نفسها فيقول «إن العمق النهائى فى وجودنا الباطنى هو مايسمى فى التفكير الهندوكى «براهمان» و «آتمان» (٩٥).

وثمة تقارب شديد بين الله والعالم نجده أيضا فى نظريته القائلة بأنه ليس العالم وحده هو الذى لايمكن أن يوجد منفصلا عن الربوبية، بل إن الربوبية نفسها لاتنفصل «عن بقية الواقع كلها، وعن توليد الأساس الذى يتألف منه وجودها» (٢٤٥). وبالتالى، فإنه يستشهد فى شىء من التعاطف بالسطور التى يقول فيها «انجيلوس سيليزيوس» Angelus Silesius: «أعلم أن الله لايمكن أن يوجد بغيرى لحظة واحدة: فإذا هلكت، فسوف يموت لحاجته إلىّ» (٢٤٦).

ويفسر «فرانك» تفسيرا خاطئا فكرة أن الله خلق العالم من العدم بذلك المعنى الباطل وهو أن الله أخذ «العدم» وخلق العالم منه. وكأنه يخلق من مادة أعطيت له. ويرفض «فرانك» هذا الرأى ويستبدل به نظرية تحتفظ بعبارتى «الخالق» و «الخلق» ولكنها تجردهما من معناهما الأصلى. وحين يتحدث - كما قلنا من قبل - عن العالم عندما قال الله كن فيكون فإنه يعنى بذلك أن «الله أضفى عليه قيمة ومعنى» (٢٩٠). وسؤالى هو «إلى من، أو علام أضفى الله القيمة والمعنى، وأين وجد ذلك الذى ينبغى أن تضفى عليه القيمة والمعنى؟ ولا يضم كتاب «فرانك» إجابة على هذا السؤال، وعلينا أن نخمن أن الله قد وجد ذلك فى نفسه على أنه الوحدة الشاملة أو بمعنى أدق وجده فى «لااساسه» Ungrund؛ وفى هذه الحالة يتألف خلق الله للعالم فى التشكيل الصناع «للاأساس» عن طريق إضفاء المعنى الروحى والقيمة الروحية

عليه (٢٩٠). وهذا يوضح لنا لماذا يقول «فرانك» ــ على الرغم من رفضه لنظرية الفيض العقلية التى تذهب إلى أن الله مطابق للعالم مطابقة جزئية ــ يقول مع ذلك أن هناك قدرا معينا من الحقيقة فيها (أى فى تلك النظرية)، وينبغى أن نضعه فى حسابنا، وإن كان لابدّ من تفسيره تفسيرا يتجاوز ما هو عقلى transrationally (٢٩٣).

وينبغى أن يفهم خلق العالم من العدم بمعنى أن الله لايحتاج إلى أية مادة سواء أكانت متضمنة فيه، أم معطاة له من الخارج، مادام الخلق يتألف بالذات من إنتاج شىء جديد تمام الجدة، بحيث إنه لم يوجد من قبل فى الخالق أو خارجه. وهؤلاء الذين يعتنقون هذا التفسير، يميزون تمييزا حادا بين الله والعالم على اعتبار أنه الخالق، متميزا عن المخلوق، ويفهمون العلاقة بينهما على أنها علاقة اعتماد من جانب واحد للعالم على الله: فالعالم لا يمكن أن يوجد بغير الله، بينما الله لا يحتاج أقل احتياج إلى وجود العالم. إنه يخلق العالم من فرط خيره حتى توجد كائنات قادرة على المشاركة فى كماله مشاركة إيجابية. أما من الوجهة الأنطولوجية فإنه يختلف عن العالم اختلافا مطلقا؛ لأن الاختلاف بينهما ليس منطقيا، بل ينتمى إلى ماوراء المنطق metalogical. وعندما يكون الاختلاف بين شيئين منطقيا، فإنه من الممكن دائما أن نجد فيهما جانبا مطابقا، فالفيل والسلحفاة يحتويان على عنصر من الهوية من حيث إن كلا منهما حيوان. ولكن إذا كان الاختلاف بين شيئين ينتمى إلى ماوراء المنطق، فلا يمكن أن نجد فى تكوينهما عنصرا من عناصر المطابقة.

ويؤدى التقارب الشديد بين الله والعالم، ذلك التقارب الذى يدخل حتما فى تصور المطلق باعتباره وحدة شاملة ــ يؤدى إلى صعوبات لاسبيل إلى التغلب عليها بالنسبة لأصل الشر والحرية الفردية، كما هى الحال دائما فيما يتعلق بالنظريات التى تصطبغ بصبغة وحدة الوجود. ويكتشف «فرانك» المصدر الأول للشر فى «اللاأساس»، فى المبدأ الذى «وهو فى الله ليس الله نفسه» (٣١٢). وما من فيلسوف يعترف بهذا المبدأ يقول إنه قد خلق بواسطة الله، و «فرانك» لايشذ عن هذه القاعدة. فهو يجد فى «التجربة الحية» مصدر الخطيئة والشر فى ذات الانسان (٣١٣)، ويقول: «إن هذه الذات ليست مجرد جزء صغير من العالم، بل إنها مركزه أيضا، بحيث إن سقطتى هى خطيئة العالم كله، والعكس صحيح. وفضلا عن ذلك فإن «ذاتى» هى نقطة التقاطع بين الله والعالم، النقطة التى يلتقى فيها الله بالعالم» (٣٠٩). ولاتبقى بعد ذلك سوى خطوة واحدة للاعتراف بأن الربوبية ذاتها بوصفها وحدة شاملة لها دور فى

إيجاد الشر. ولايتخذ «فرانك» هذه الخطوة، ولكننى اعتقد أن التطور المتسق للنزعة الثنائية الواحدية المتناقضة لامناص من أن يفضى إلى هذا التناقض: فالله ليس هو مصدر الشر، ولكنه بمعنى ما «هو» فى الوقت نفسه مصدر الشر· وإذا شئنا الدقة فإن الفلسفة البوذية تلك الفلسفة التى لايوجد فيها تصور لله باعتباره خالقا للعالم ــ تصل إلى هذه النتيجة ألا وهى النظر إلى الوجود كله باعتباره شرا، والاعتقاد بأن الوجود «إثارة» أو «اضطراب» أو «تعكير» فى المبدأ المطلق[4].

ولايستطيع «فرانك» عن طريق إلحاحه البالغ على الوحدة بين الله والعالم أن يعزل الله عن الشر، ولكنه لايجرؤ على إدخال الشر فى الله، ومن ثم كان عليه أن يقول بأن «عدالة إلهية تتخذ شكلا عقليا أمر محال، ومحاولة بناء مثل هذه العدالة، لايقبل منطقيا فحسب، ولكنه غير مقبول أخلاقيا وروحيا أيضا» (٣١٧). ويقول: «من الواضح أن الاجابة الأولى، الاعم والأبعد عن التحديد هى أن للواقع عمقا لا متناهيا ولا سبيل إلى قياسه» وفى هذا العمق «كل شىء» ممكن بصورة مطلقة بمعنى من المعانى ــ بما فى ذلك الذى لايمكن التفكير فيه unthinkable منطقيا وميتافيزيقيا. وهذا معناه البحث عن ملاذ فى نظرية الجهل. وإذا شاء المرء أن يضع الأمر على هذا النحو، فإنه اعتراف فى بساطة بأن الفكر الفلسفى «عاجز» عن حل هذه المشكلة» (٣١٢). ويدرك «فرانك» أنه يستخدم فى هذا السياق «عقيدة الجهل» docta ignorantia بمعنى مختلف عن معناها الذى استخدمه فى موضع آخر: فهى تعنى فى فقرات أخرى «الارتفاع فوق» موقفين متناقضين، أما هنا فإنها تقوم ــ بكل بساطة ــ على رفض معالجة المشكلة.

ومن خلال هذا التوكيد نفسه على الوحدة، ليست الكيانات الفردية فى مذهب «فرانك» محددة ــ الواحد عن الآخر، ومن ثم ليست السقطة هى الفعل الفردى لكل ذات منفصلة ولكنه الذنب المشترك للعالم ككل. وترغمنا التجربة المسيحية لملكوت الله، وتجربة الحياة الشخصية على اعتناق رأى آخر يذهب إلى أن الله يخلق الشخصيات على أنها كيانات متميزة أنطولوجيا عنه، وعن بعضها والبعض الآخر، بحيث يكون كل شخص مستقلا نسبيا، وخالقا حرا لأفعاله والمسئول الوحيد عنها. ومن ثم ليس من المستطاع ــ بكل تأكيد ــ أن نعتنق الرأى القائل بأن الكيانات المخلوقة جميعا قد ارتكبت فعل السقطة. إذ يتألف ملكوت الله فى المقام الأول من

---

(٤) انظر كتاب O. O, Rosenberg, The Problems of Buddhist Philosophy

أ. أ. روزنبرج: مشكلات الفلسفة البوذية، ص ٧٧.

حشد لاحصر له من الملائكة، وهم أعضاء هذا الملكوت من الأزل إلى الأبد دون اشتراك فى أية خطيئة. وليس لدى «فرانك» مثل هذا التصور عن الملكوت الالهى. ولايتضح هذا من نظريته عن «سقطة العالم كله» (٣٠٩)، وإنما من قوله: «لايوجد كمال دون عذاب» (٣١٦). فهذه الفكرة ترتبط فى جزء منها بتصور «فرانك» عن السلب باعتباره شرطا للتحديدية العقلية للوجود، وشرطا لوجود الأضداد. ويقول «فرانك»: «لايستطيع الحكم السلبى، أو موقف الصراع والفعل المضاد، المقابلان لبناء الوجود نفسه ــ أن يختفيا اختفاء كاملا أو يحل محلهما توكيد هادئ متضامن، متصالح فى نهاية الأمر» (١٠٨). وهو يخلط هاهنا بين نوعين من التضاد، ميزت بينهما فى عناية فى كتابى: «العالم باعتباره كلا عضويا» (٤٩): التضاد «المثالى» أو المميز، وهو ضرورى لما فى العالم من ثراء وتعقيد وتنوع، والتضاد «الواقعى» الذى يمثله الصراع المتبادل، ذلك الصراع الذى يعوق حياة الكيانات المتصارعة ويفقرها. ومن المعقول جدا أن يختفى التضاد الواقعى اختفاء تاما، بينما تبقى التمييزات المثالية القادرة على التداخل فيما بينهما، وتكملة أحدهما الآخر. وعلى هذا النحو تماما ينبغى أن نتصور بناء ملكوت الله.

وفى رأى «فرانك» أن تفسير الشر باساءة استخدام الحرية الانسانية مفهومة على أنها القدرة على الاختيار بين الخير والشر ــ هذا التفسير لايذهب إلى جذور المسألة، مادام قد افترض مقدما وجود الشر. وهذا النقد الذى يذهب إليه عادل لو أن التفسير كان على هذا النحو الذى يأخذه به. والواقع، أن هذا التفسير لايؤكد أنه ينبغى على الانسان أن يختار بين خير وشر جاهزين، معروضين عليه، كما تعرض الكمثرى والتفاح، وماعليه إلا أن يأخذ الواحد أو الآخر. وهؤلاء الذين يعتنقون هذا الرأى يعتقدون أن الكيان الذى يقترف فعل السقطة يخلق فى حرية ولأول مرة سلوك الخير أو الشر. وحتى عندما يتحدثون عن الاختيار الحر، فإن ما يقصدونه هو الاختيار بين فكرة سلوك الشر الممكن، أو الخير الممكن، بحيث ينتهون إلى تأييد الشر وتحقيقه الذى يؤدى إلى أن يصبح الشر «فعليا» لأول مرة.

ونظرية «فرانك» فى الحرية ليست مرضية لهذا السبب عينه، وهو الاتحاد المبالغ فيه بين الله والعالم، وبين الكيانات جميعا بعضها والبعض الآخر. ويعتقد «فرانك» أننا لانفعل الشر فى حرية على الاطلاق: «بل نساق إليه دون إرادة منا». ويرى أن التطلع إلى الخير هو الذى يتم فى حرية حقا لأن الخير «الذى يلتقى فى أعماق الواقع بالوجود، يؤلف الأساس الباطنى الحقيقى لوجودنا»، وتصور الحرية الذى «يلتقى

التقاء جوهريا بالقداسة» باعتباره «التكريس الحر» للخير وحده» (٣٠٨)، لايصدق على أنه تصور باطل. والحرية بوصفها «أن يكون الانسان ذاته» هى الحالة «التى تهجر فيها الذاتية نفسها لتضرب بجذورها فى شىء آخر، أسمى» (١٩٩). وبالتالى، فإنه من الجلى أن الحرية تعنى بالنسبة إليه اعتماد السلوك اعتمادا كليا على الأساس الباطنى للشخصية، ومادام هذا الأساس هو الواقع باعتباره «الخير» فإن الحرية تعنى فى رأيه مانطلق عليه عادة اسم «الحرية العقلية» rational freedom، وكلا هذين التصورين للحرية نوع من أنواع الحتمية. ويمكن أن نرى إلى أى حد يقترب «فرانك» من الحتمية من هذه الحقيقة، وهى أنه حين ينظر إلى السلوك الشرير على أنه ليس حرا، وإلى السلوك الخير على أنه وحده الحر، فإنه لايقدر الحرية «الصورية» formal، أى قوة الشخصية الخلاقة التى لايحددها أى «مضمون» للفعل تحديدا سابقا، ومن ثم تضمر فى نفسها «إمكانية» الشر والخير على السواء. وحتى أسمى أنواع الحرية «المادية» التى ترتبط بقوة محدودة لخلق وجود قيمة مطلقة، تتضمن الحرية الصورية باعتبارها «إمكانية» لخلق أى مضمون من الواقع. ولايمكن أن تهبط فلسفة «فرانك» ـ بالطبع ـ إلى مستوى الحتمية الحقيقية التى ليست ممكنة إلا لدى الفلاسفة الذين يرفضون الوجود الفائق على ما هو عقلى superrational، ويعتقدون أن العالم يتألف كله من «تحديات» ويشير «فرانك» إلى التصور الحقيقى للحرية فى بداية كتابه «مالايسبرغوره» (ص٦٧)، عندما يتحدث عن «الوجود بالقوة» potentiality و«الدينامية» باعتبارهما حرية.

ومن الممكن معالجة عيوب مذهب «فرانك» التى نشأت عن ربطه بين الله والعالم وبين الكائنات المخلوقة بعضها والبعض الآخر، ربطا وثيقا، وذلك باطراح تصور المطلق بوصفة وحدة شاملة، أولا وقبل كل شىء. فالله ـ ذلك المبدأ العالى على الكون ـ باعتباره الموضوع ـ الذى يتجاوز المنطق فى اللاهوت السلبى، يؤلف مجالا خاصا كل التخصيص يقف عاليا فوق الكون. وهو أساس العالم بمعنى أنه «يخلق» العالم باعتباره شيئا مختلفا تمام الاختلاف عن نفسه، وجديدا بالقياس إليه، و«خارجا» عنه ـ لا بمعنى انعدام الانصال، وإنما بمعنى الاختلاف «الأنطولوجى» التام بينه وبين العالم.

وقد يثير «فرانك» اعتراضا بأنه إذا لم نتصور المطلق على أنه وحدة شاملة، فإنه يوضع على مستوى الكيانات المحدودة «المتميزة» عنه، ويصبح هو نفسه واحدا من هذه الكيانات خاضعا لقانون التعين determinateness . وأيا كان الأمر، فإن هذا الاعتراض يفتقر إلى القوة: إذ أن يكون للمرء شىء خارجى عنه، لا يعنى – فى

هذه الحالة ـ أنه محدود؛ فالتحديدات لا تكون ممكنة الا فى مجال «المتجانس»، أى فى مجال الوجود العقلى الذى يوجد فيه الاختلاف بين شيئين جنبا إلى جنب مع التشابه بينهما فى جانب ما. بيد أن الاختلاف بين الله والعالم اختلاف ينتمى إلى ما وراء المنطق، ويستبعد كل هوية بينهما.

والفاعلون الجوهريون هم وحدهم ـ من بين مقومات العالم ـ باعتبارهم حاملين للقوة الخلاقة الفائقة على الكيف superqualitative ـ الذين ينتمون إلى مجال ما وراء المنطق وما وراء العقل. وتؤلف مظاهرهم جميعا فى المكان والزمان ـ أى حياتهم كلها ـ وكذلك الأفكار المجردة جميعا التى تنتسب إليهم والتى يتصرفون طبقا لها ـ تؤلف شطرا من الوجود المتعين الخاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع. ولفرانك تصور مختلف لتركيب العالم؛ إذ يعتقد أن كل مظهر من مظاهر الحياة والدينامية والصيرورة والتغير والحركة، والوجود المستمر، ينتمى إلى مجال ما وراء المنطق، إلى «ما لايسبرغوره». وهو يصل إلى هذه النتيجة لأنه ينظر إلى كل وجود خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع على أنه لا زمانى، ثابت، منفصل، لاحياة فيه («موضوع المعرفة»، ١٩٨، ٢١٠، ٢٤٠، ٢٤٤، ٣٦٤، ٣٦٦، ٤٠٥، مالايسبرغوره، ٦١، ٤٦).

وإنى لأعتبر تفسير «التعين » هذا تفسيرا خاطئا، ولكى نتجنب هذا الخطأ، فمن الجوهرى أن يتضح فى أذهاننا أولا معنى قانون الهوية. والصيغة المعتادة لهذا القانون هى أ = أ أو أ هى أ. وقد يكون تكرار «أ» مصدرا لسوء التفاهم. ومن الضرورى التفرقة بين قانون الهوية باعتباره قانونا أنطولوجيا (وجوديا)، وبين قانون الهوية باعتباره قانونا للتفكير. و «فرانك» يوافق على هذا. فقانون الهوية ـ باعتباره قانونا أنطولوجيا ـ يشير إلى طابع المطابقة ـ الذاتية self - identical الذى يتسم به كل جانب متناه فى العالم، بحيث يستبعد ـ من الوجهة المثالية ـ بقية مضمون العالم كله، وبالتالى يكون شيئا فريدا ومتعينا تعينا دقيقا. ومن المحال أن نجد مصطلحا مجردا غير ملتبس يعبر تعبيرا دقيقا عن هذه الفكرة المجردة تجريدا شديدا، ومن ثم كان لابد للمرء من أن يستخدم الرمز «أ» فى صيغة قانون الهوية لتصوير معناه، بحيث يصبح كما يلى إذا وضعناه فى كلمات : «كل عنصر متناه من عناصر العالم شىء متعين، وليكن أ» (أى أن له طابع أ أو ب أو جـ). ولاينبغى فى هذه الحالة أن يتكرر الرمز «أ» بأى حال من الأحوال؛ لأن المقصود هنا ليس هوية مثلين من أ (وهذا محال إذا كانا اثنين) وإنما المفصود هنا ليس هوية مثلين وإنما المقصود هو

المطابقة الذاتية لـ «أ»، أى المطابقة الذاتية لكل مضمون متعين. وعندما نصوغ ـ على أساس هذا القانون الأنطولوجى للهوية ـ القانون المنطقى المتعلق بطبيعة الحقيقة والأحكام المعبرة عن الحقيقة، فلا بد من أن نعبر عنه كما يلى: «فى جميع الأحكام يبقى المضمون الموضوعى لـ «أ» مطابقا لنفسه على أنه أ». وفى هذه الصياغة يتكرر الرمز «أ»، بيد أنه لا يشير هو أيضا لمثلين من «أ»، وإنما يشير إلى فعلين أو أكثر من أفعال الحكم المقصودة الموجهة من أفعال الحكم المتعددة عليها أو الذاكرة لها.. إلخ، جلية بذاتها من جهة، عسير شرحها من جهة أخرى. وقليلة هى مذاهب الفلسفة التى تستطيع أن تبين فى وضوح ما هو تركيب العالم والوعى الذى يجعل من الممكن لكثير من الأفعال القصدية المختلفة (كالفهم والتذكر، إلخ) أن توجه إلى «أ» واحدة بعينها.

والمطابقة الذاتية للمضمون المتعين التى أشرنا إليها فى القانون الأنطولوجى والقانون المنطقى، لا تتطلب الوجود اللازمانى إطلاقا: ذلك أن أسرع تغير فى كل مرحلة وفى الكل ـ شىء متعين تماما، أى مطابقا لذاته. وقد تتضمن الادراكات والتعرفات المتكررة على هذا التغير حقيقة هذا التغير إذا أتيح لهذه الأفعال العقلية العديدة أن تلاحظ موضوعها بتلك السرعة المذهلة والمطابقة الذاتية العددية المطلقة التى يتم بها التغير. ولكن، كيف يكون ذلك ممكنا؟ إن النظرية الحدسية للمعرفة تقدم جوابا غاية فى البساطة على هذا السؤال. فلنفترض أننى حين أتذكر الماضى أقول: «عندما مست الصاعقة منزل جارى، أحاطته فى الحال بألسنة اللهب». فالذات العارفة تستطيع بوصفها «أنا» عالية على الزمان ـ أن توجه أفعال التذكر ـ بعد أن أدركت موضوعا ما بزمن طويل ـ على حادثة واحدة بعينها عدة مرات وأن تتأملها من جديد مرة بعد أخرى. وأفعالى للادراك والمعرفة... إلخ، حوادث جديدة، غير أن «الموضوع» الذى أدركه هو حادثة «فريدة» واحدة بعينها. ولا تستطيع المذاهب الفلسفية القاصرة عن تفسير إمكانية هذه الهوية المطلقة فى حالة الذاكرة والحكم والاستدلال أن تفسر حقيقة أبسط الاستدلالات والأحكام، مما يثبت أن هذه المذاهب متهافته.

وتثار الشكوك عن قابلية قانونى الهوية التناقض للتطبيق على التغير المستمر فى الزمان نتيجة للسبب التالى: إن تأمل حادثة مثل انطلاق قذيفة من مدفع ـ يدفعنا إلى الاعتراف بأن القذيفة تحتل فى لحظة معينة من الزمان وضعا محددا، ولا يمكن أن يقال إنها فى مكان آخر سواه، ومن هنا نصل إلى هذه النتيجة وهى أنه فى لحظة

واحدة من الزمان تستقر القذيفة فى مكان محدد، وفى اللحظة التالية تستقر مرة أخرى وهكذا دواليك. وبجمع حالات الاستقرار هذه يصبح من المحال الوصول إلى الحركة. وهكذا يستنتج أنه إذا كانت الحركة موجودة فإنها ليست خاضعة لقانون التناقض: إذ إن القذيفة المتحركة توجد فى كل لحظة ولا توجد - فى نقطة محددة من المكان.(٥)

ويتضمن هذا الاستدلال الخطأ التالى: إن لحظة ما من الزمان هى «الخط الفاصل» بين شطرين من الزمان، وليس لها مدة. ومن الحق، أن قذيفة المدفع تحتل فى لحظة ما موضعا محددا فى المكان ، وإنها لا تتحرك منه ؛ ولكن هذا لا يعنى أنها فى حالة سكون؛ إذ يقتضى السكون البقاء فى مكان واحد بعينه برهة من الزمن أيا كان قصر هذه البرهة، حتى ولو كانت مثلا $\frac{1}{100}$ من الثانية. ومهما يكن من أمر، فإننا لم نهتم فى تحليلنا «ببرهة» من الزمن بل «بلحظة»، وهذا جانب مثالى من الزمان. إذ من سمات تركيبها (أى اللحظة) أنها حد بين أجزائه، بيد أنها هى نفسها ليست «جزءا» من الزمان(٦).فمن الممكن إذن أن يكون جسم ما متحركا حركة متصلة فى الزمان، ولكنه «بالنسبة للحظة معينة من الزمان» يكون فى حالة سكون، وهذا لا يحيل الحركة إلى مجموع أوضاع السكون؛ لأن الزمان ليس بكل تأكيد هو مجموع لحظاته. وقد يعترض معترض بأن نَصِف الجسم المتحرك بالحركة والسكون فى آن واحد. وهذا حق ، بيد أنه لا تناقض فى ذلك ما دامت الحركة والسكون ينتسبان إلى الجسم من جوانب مختلفة. والأمر يخلو من التناقض كما يخلو منه قولنا حين نقول ونحن نلاحظ سيارة تجرى إلى جانب قطار بنفس سرعته - كما يخلو منه قولنا حين نقول إن السيارة ساكنة بالنسبة للقطار، ولكنها متحركة بالنسبة لأعمدة الأشارات.

وفرانك على حقّ فى اعتقاده بأن استمرار الصيرورة مستحيل إذا عزلناه عن المبدأ الذى ينتمى إلى ما وراء المنطق، بيد أن كل ما ينتهى إليه ذلك هو أن الفاعل الجوهرى المتجاوز للمنطق نتيجة لطبيعته العالية على الزمان - يستطيع أن يخلق مظاهره فى الزمان لا عن تجميع أجزائها المنفصلة ، بل عن طريق عملية متصلة. بيد أن العملية فى حد ذاتها متعينة تماما، أى خاضعة لقانونى الهوية والتناقض بحيث إن

(٥) انظر مثلا هيجل، مجموعة مؤلفاته، الطبعة الثانية، الجزء الرابع ص ٦٧.

(٦) نوقشت هذه المشكلات جميعا فى كتابى «المنطق»، ص ٣٠ -٣٦ (عن القوانين المنطقية للتفكير).

الفاعل الجوهرى فى أعمق أعماق ماهيته العالية على الزمان ـ هو وحده الذى ينتمى إلى مجال ما وراء المنطق.

فاذا كان الله والفاعلون الجوهريون المتعالون على الزمان هم وحدهم الذين ينتمون إلى مجال ما وراء المنطق ،بينما الحياة الكونية للفاعلين كلها تلك الحياة التى تجرى فى المكان والزمان، وكذلك مبادؤها المثالية المجردة، هى حياة متعينة determinate فإن للمعرفة العقلية إذن قيمة عظمى. ذلك أنها تعطينا معلومات صحيحة عن العالم، على شرط أن نشير ـ بالطبع ـ إلى المصادر التى تنتمى إلى ما وراء المنطق لتلك العمليات، وإلا أصبحت المعرفة العقلية مغالية فى الادعاء، ورفعت الأشكال الزمانية للحياة إلى مرتبة القوانين الثابتة للطبيعة.

وليست الربوبية وماهية الشخصية الباطنية هما اللذان ينتميان وحدهما ـ فى نظر «فرانك» ـ إلى عالم «مالايسبرغوره»، أو عالم ما وراء المنطق، بل إن العمليات المتصلة كلها، وكل صيرورة وحركة تنتمى إلى ذلك العالم. فأين نجد إذن مايسميه بالوجود الموضوعى، ذلك الوجود الذى يمكن أن يكون فى متناول المعرفة العقلية؟ فحتى ذلك الشطر من الطبيعة الذى تدرسه الفزياء والكيمياء يتألف من نشاط متصل للالكترونات والبروتونات والذرات.. إلخ، ومن حركات لا حصر لها أى من كل ما أدخله «فرانك» فى عالم ما وراء المنطق. ونحن إذن متروكون لا فتراض أن المعرفة العقلية تتقدم بفرز شذرات منفصلة لا زمانية من العالم، ومن ثم فإنها تعطينا انطباعا خاطئا خطأ عميقا عن العالم. وينبغى ألا يعد فرانك مثل هذا التشويه للواقع على أنه خطأ يقع فيه هذا المفكر أو ذاك، بل على أنه سمة ضرورية من سمات المعرفة العقلية تلزم عن طبيعتها نفسها. والحق أن مضمون كتابه «مالايسبرغوره» كله يقنع القارىء بأنه ما من مشكلة واحدة من مشكلات الفلسفة يمكن أن تحل عن طريق المعرفة العقلية، بل إنه يوحى بأن حقيقة أى مجال للوجود لا يمكن أن يتم التعبير عنها فى صورة المعرفة العقلية.

والمبدأ الذى يحل المشكلات الفلسفية الأساسية ـ فى «مالايسبرغوره» ـ هو مبدأ «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualism. ويحتوى مجال المطلق ـ فى نظر «فرانك» ـ على «تلاقى الأضداد». فهل معنى هذا أن قانونى الهوية.والتناقض ينتهكان هناك؟ كلا، إن فرانك نفسه يقول فى كتابه موضوع المعرفة: «إن قانون التناقض لا ينتهك، ولكنه بكل بساطة لا ينطبق هنا» (٢٢٠). وفى كتابه «مالايسبرغوره» أيضا، لايقول ـ حين يضع تأكيدين متناقضين ـ إن الحقيقة العالية

على العقل هى حكمان يناقض كل منهما الآخر، بل يقول: إننا نصل إلى هذه الحقيقة بأن نرتفع على هذين الحكمين معا، وأنها تستقر فى منتصف الطريق الذى لا يمكن التعبير عنه بينهما» (١١٦). أما فيما يتعلق بالعمليات الزمانية المستمرة، كالحركة مثلا، فقد بينت فيما سبق، أنه لاداعى للنظر إليها ـ كما فعل «هيجل» ـ على أنها تناقض متجسد، أو للنظر إليها ـ كما فعل «فرانك» ـ على أنها تناقض متعال فيما وراء المنطق: فكل ما هو زمانى ينتمى إلى عالم الوجود «المتعين» ويخضع للمعرفة العقلية.

والآن أحب أن أمضى إلى أبعد من ذلك وأحاول أن أبين أنه حتى المشكلات المتصلة بالربوبية لا يمكن أن تحل بواسطة «الثنائية الواحدية المتناقضة». ذلك أن قانونى الهوية والتناقض، إذا فهما فهما صحيحا، لا يمكن انتهاكهما على الاطلاق. وينتهك قانون التناقض حقا فى حالة واحدة فحسب، إذا اكتشفا ماهية محددة لـ « أ » تكون فى ماهيتها تلك شيئا آخر غير « أ »، أى إذا استطعنا أن نقول مثلا: «إن العدد تسعة يقبل القسمة على ثلاثة»، وأضفنا «أن العد د تسعة» فى الوقت نفسه، وفى العلاقة نفسها، وبالمعنى نفسه «لا يقبل القسمة على ثلاثة». وحالما نحاول النطق بمثل هذين الحكمين، نرى أننا حين نفعل ذلك «لا نقول شيئا» عن الموضوع. وما أن نفهم هذا الخواء لحكمين يناقض كلّ منهما الآخر، حتى نفهم أنه لاداعى «للارتفاع فوقهما»، وإذا استقر بنا الأمر على هذا الخواء، فإن ذلك يعنى ببساطة أننا نتأرجح بين فكرتين، وفرانك يرفض بحق مثل هذا التأرجح. وحين لا ينتج حكمان متناقضان ـ نطقناهما سوياً ـ انطباعا بالخواء، فهذا يدل على أن كلا منهما يتضمن الحقيقة، وإن لم تكن حقيقة طال الامعان فيها، أى أنهما يهتمان بصفة تنتمى إلى الموضوع فى جانب واحد دون الآخر. ومهمة المزيد من البحث هى الكشف عن هذين الجانبين المختلفين. وحالما يتم ذلك، نتبين أن الحكمين ليسا متناقضين على الاطلاق. وهذه هى الحالة، لا فيما يتعلق بالوجود الزمانى المخلوق فحسب، وإنما فيما يتعلق بالمبادىء العالية على العقلى أيضا، أى فيما يتعلق بالله والفاعلين الجوهريين. فما هو عال على العقلى محوط من كافة جوانبه بما هو عقلى ويرتبط به بعلاقات عقلية. وعلى هذا فإن التعبير عن فكرة ما فى صورة متناقضة علامة واضحة على أننا لم نفكر فيه تفكيرا يصل بنا إلى النهاية، بل إن هذا ينعكس فى الصورة اللفظية له: ففرانك يعبر عامة عن إحدى القضيتين اللتين تناقض كل منهما الأخرى لا فى صورة مستقيمة، وإنما يخفف منها بإضافة «بطريقة ما» أو «على نحو ما» أو ماشاكل ذلك. فحين يتحدث مثلا عن التفرقة بين الله والذات الانسانية، وتداخلهما المتبادل فى

الوقت نفسه، يقول: «إن ذاتى تضرب بجذورها على نحو ما فى وجـود الله» (٢٧٨). وقد نبحث فى ذلك الـ «على نحو ما»، ونبين فيم يكون الله والذات متمـايزين تمـايزا مطلقا من جهة، وبأى معنى محدد تمام التحديد يتداخلان تداخلا متبادلا من جهـة أخرى. وفى مثل هذه الحالات جميعا يتمخّض البحث الممحّص تمحيصا كاملا عـن اختفاء الالتباس اختفاء تامّا، ويسفر عن «نعم» محـددة أو «لا» محـددة تحـديدا صارما.

وفى العلم، يندر أن يكون من الضرورى تأمل المبادىء التى تنتمى إلـى مـاوراء المنطق، وانتهاك قانونى الهوية والتناقض أمر لايتجه إليه التفكير بحال من الأحوال. ومن هنا كان التوكيد بأن مجال ما وراء المنطق مـوجود، وأنـه يتجـاوز الهـوية والتناقض ـ أمر لا يتضح أقل وضوح لكثير من العقول. ولكى أجعل ذلك أقرب إلى الفهم أورد التشبيه التالى: المثلثات الرياضية ليست خاضعة لقوانين الكيمياء، وليس معنى هذا أنها تنتهك القوانين الكيميائية، كل ما فى الأمر أنها لا تحتوى على شـىء يمكن أن يخضع لقوانين الكيمياء، وبالمثل، فإن مبادىء ماوراء المنطق لا تتضـمن شيئا يمكن أن يخضع لقانون التناقض.

وأشد من ذلك صعوبة أن نفهم أن مبادىء ماوراء المنطق مسـتقلة عـن قـانون الهوية. ويحاول «فرانك» أن يجعل هذه المسألة أوضح بقوله: إن الواقع المطلق الذى لايسبرغوره: «لا يكون» هو نفسه «أبدا، أى مطابقا لنفسه دون أدنى تغير، وإنما على العكس من ذلك يتجاوز كل هوية، ومن ثم فإنه فى كل لحظة، وفى كل مـظهر عينـى شىء جديد وفريد لا يتكرر على الاطلاق» (١٣١). ويتحدث «فرانك» هنا عن الـواقع المطلق، وبالتالى عن الربوبية أيضا، وكأنه شىء زمانى، يتغير تغيرا مذهلا، ومن ثم لا يخضع لقانون الهوية. أما أنا، فأؤكد على العكس، أن كل ما هو زمانى ـ حتـى ولو كان أشد الأشياء تغيرا ـ يخضع دائما لقانون الهوية، وأن كل ما ينتمـى إلـى ماوراء المنطق لا يتضمن أى تغير أيّا كان، لأنه «عال على الـزمان» supertemporal. وعلى هذا النحو، كان الله مبدأ عاليا على الزمان. وقد يبدو أنه فى هذه الحالة أحرى بأن يكون خاضعا لقانون الهوية من حيث إنه ثابت ثباتا أبديا لا يعتريه التغيير. وهذه الفكرة ترجع أولا: إلى تفسير خاطىء لقانون الهوية، وثانيا: إلى خلط بين الـزمانية المتعالية supertemporality والمدة اللامتناهية فى الزمان، ويتخيل أن ما هو عال على الزمان اليوم هو نفسه ما كان منذ ملايين السنين، وما سوف يـكون بعـد مـلايين السنين. وهذه فكرة باطلة، لأن مايعلو على الزمان لا يوجد فى الـزمان، ولا تـوجد

بالنسبة إليه «كان» و «يكون» و «سيكون». *ويجب شرح استقلال مبادىء ماوراء المنطق عن قانون الهوية كما يلى: لكى يكون المرء خاضعا لقانون الهوية فلابد أن يكون «هذا الشىء» المتناهى المنتمى إلى «نسق» من الكيانات العديدة المتناهية التى ترتبط فيما بينها ارتباطا متبادلا بعلاقات التماثل والاختلاف. وماوراء المنطق ليس عضوا فى مثل هذا النسق، ومن ثم فإنه لا يخضع لقانون الهوية، ولكنه لا ينتهك هذا القانون، مادام لا يتضمن جانبا من التناهى يقبل تطبيق قانون الهوية عليه.

وما لا يخضع لقانونى الهوية والتناقض، ومع ذلك لا ينتهكهما هو بالتأكيد شىء لايسبرغوره التفكير المنطقى. ولكن من النادر نسبيا أن نلتفت إلى هذا المجال بغرض اكتساب المعرفة عنه، وعلينا أن نفعل ذلك فحسب حين نتعرض لماوراء المنطق فى ماهيته الخاصة. وحين تقودنا إليه الضرورة المنطقية، فينبغى علينا أن نتأمله «فى صمت» وألا نطلق الأحكام المتناقضة عنه، ويقول «فرانك» نفسه بحق إن الحق الأسمى «يتحدث عن نفسه فى صمت، ويعبر عن نفسه، ويكشف عن نفسه» (١١٧). ويزودنا التأمل الصامت لما لا سبيل إلى التعبير عنه بالأساس الذى نقيم عليه الاستنباطات المنطقية العديدة بالنسبة لصفات الوجود العقلى الذى يمكن فهمه منطقيا. ونحن لا نلجأ فى الفلسفة – إلا عرضا – إلى المعرفة الصامتة التى لا سبيل إلى التعبير عنها، ثم لا نلبث أن نتحول عنها مباشرة إلى النظر العقلى الذى يعد المجال الحقيقى للفلسفة.

ولا سبيل إلى وضع تصور مسيحى عن العالم دون معونة الميتافيزيقا باعتبارها علما. ولا مناص – بعد ظهور «نقد العقل الخالص» لكانت، من تبرير الميتافيزيقا تبريرا إبستمولوجيا على أساس نظرية حدسية فى المعرفة، أى على أساس النظرية التى تبين أن المعرفة الانسانية قائمة على الخبرة باعتبارها إدراكا مباشرا للواقع الفعلى. وكتاب «فرانك» «موضوع المعرفة» إسهام قيم لأدب «النزعة الحدسية» ومن ثم فإنه عون جوهرى لبناء تصور مسيحى عن العالم. ويستغله «فرانك» استغلالا يبعث على الاعجاب فى عرض المواقف الأساسية للمسيحية فى كتابه «الله معنا»، إذ يقدّم لنا فيه – باعتباره كاتبا ذا مواهب أدبية ممتازة – دفاعا حارا مقنعا عن الدين المسيحى.

٣ ـ أ. لوسيف A. Losev

أ. ف. لوسيف (المولود فى ١٨٩٢)، فيلسوف ممتاز، يعيش الآن فى الاتحاد السوفيتى. ومؤلفاته الرئيسية هى: «الكون القديم والعلم الحديث»، ١٩٢٧، «فلسفة الاسم»، ١٩٢٧، «ديالكتيك الشكل الفنى»، ١٩٢٧، «تفسير رجل منطق للموسيقى» ١٩٢٧.

و «لوسيف» مشايع متحمس للمنهج الديالكتيكى (الجدلى) الذى يظهر فى مؤلفاته مزيجا من ديالكتيك «هيجل» (التأمل العينى) ورؤية «هوسرل» الماهوية (wessenss-chau) eidetic. ولما كان «لوسيف» على تضلع عظيم فى الفلسفة القديمة ـ وخاصة فى الأفلاطونية المحدثة neoplatonism، فقد أخذ على عاتقه فى كتابه «الكون القديم والعلم الحديث» أن يقدم لنا تاريخ الفلسفة النظرية القديمة فى ضوء جديد، مفسرا لها بروح الديالكتيك الماهوى العينى. وموضوعه الرئيسى هو دراسة «النظريات القديمة عن الكون، وبناء الأشكال المكانية فى الديالكتيك اليونانى القديم». وحين يضع هذا الموضوع نصب عينيه، يخضع للتحليل محاورتى «أفلاطون: «بارمنيدس» و «تيماوس»، مستخدما مؤلفات «أبرقلس» استخداما خاصا، مع الرجوع إلى الشراح المختلفين من أمثال: سمبليقيوس، والدمشقى، وفيليبون...إلخ.

ويعرف «لوسيف» الديالكتيك بأنه «التركيب المنطقى للماهية»eidos، ويعنى بالماهية «الصورة المنطقية الكاملة لشىء ما» المتضمنة «لمزيج من الصفات المتناقضة المتحوله تحولا عضويا إلى كائن حى حقيقى للشىء». والمنطق الصورى يقطع أوصال هذه العناصر جميعا ويفصلها بعضها عن البعض الآخر، معتبرا كل عنصر شيئا مستقلا منفصلا عن بقية العناصر، ومن هنا تنبع طبيعته الصورية، وإن لم يكن أقل واقعية منه فى الماهية. والقانون الأساسى فى المنطق الصورى، وهو قانون التناقض، لايوجد بالنسبة للديالكتيك الذى يستخدم قانونا مضادا تماما هو قانون «تلاقى» الأضداد. ويفسر الديالكتيك ماهيات الروابط بين التعريفات المتولية لشىء ما فحسب، ومن ثم فإنه ليس أعلى مرحلة للمعرفة، وإنما يوجد فوقه «علم الأساطير» mythology، أى علم المعرفة الكاملة التامة التى تتناول الأشياء الحية والعالم الحى، بمعزل عن التجريدات.

ويكتشف «لوسيف» فى النظريات الأورفية عن نشأة العالم، وفى المذهب الفيثاغورى

ديالكتيك «الواحد» و«الكثير»، وهذه النظريات تزداد نضجا عند «أفـلاطون»، ففـي محاورة «بارميندس» نقطة البداية في الديالكتيك هي «الواحد» وما دمنا نتصور الواحد باعتباره واحدا فحسب فإنه ليس مطابقا لنفسه أو لغيره، كما أنه ليس مختلفـا مـع نفسه أو مع غيره، وعلى هذه الأسس «لايوجد»، بل هو فوق الوجود، إنه فكرة عمـا لاسبيل إلى التفكير فيه (٥٣). وهذا العدم العالي على الوجود هو ذلك المبدأ الذي يسمى «العدم الالهى»، والذى يستخدم موضوعا للاهوت السـلبى apophatic. ومـن «الواحد» العالى على الأنطولوجى superontological باعتباره بعيدا عن متناول الفـكر ينتقل «لوسيف» إلى مظهره (أو تحققه)، أى إلى الواحد باعتباره موجودا ما، ويبيـن أنه غير قابل للفكر إلا حين يرتبط باللاموجود ــ الميون meon ، أى الـكثرة التـي لاشكل لها باعتبارها مبدأ التطور والانفصال (٦٠)، ثم ينتقل بعد ذلك إلـى مقـولة الصيرورة، وهكذا..

وحين ينظر «لوسيف» إلى تأملات «أفلاطون» فى محاورة «بارمنيدس» وإلى تأملات «أبرقلس «Proclus من وجهة نظر ديالكتيك الماهية dialectics of the eidos فإنه يشرف بقرائه على أفق جذاب ألا وهو تعليمهم رؤية تركيب الوجود الروحى وتـأمل مـاهية شيء ما تأملا حدسيا، وتأمل معناه باعتباره كلا تتداخل فيـه المقـولات المتبـاينة والمتضادة على السواء. وعلى هذا النحو تقدم لنا كثير من المشـكلات الشـائكة فى تاريخ الفلسفة القديمة فى ضوء جديد، مثل نظرية «أفلاطون» فى الـروح (فى محـاروة تيماووس) بوصفها وحدة المتطابق فى ذاته وفى الآخر (٣٠٧)، ونظرية «أفـلاطون» فى العناصر باعتبارها متضمنة للحظات طبيعيـة ــ ريـاضية، وديـالكتيكية وأسـطورية واستطيقية (١٨٦)، والنظرية القديمة فى الطبيعة اللامتجانسة للمكان والزمان علـى أنها أساس علم التنجيم والكيمياء القديمة والسـحر (٢٢٩)، والشرط الـديالكتيكى لنظرية النسبية الحديثة.. إلخ.

ويرى «لوسيف» أن الاختلاف الأساسى بين الأفلاطونية والأرسطية هو أن مـذهب «أفلاطون » ديالكتيكى، بينما مذهب «أرسطو» «منطقى صورى». «فـالشيء والفـكرة مختلفان ومتطابقان معا فى نظر «أفلاطون»، وعلاقتهما المتبادلة تقوم على اسـتنباط تصور أحدهما من الآخر، أى أن الشيء والفـكرة مقـولتان ديـالكتيكيتان فى رأى «أفلاطون». أمّا «أرسطو» فيرى أيضا أن الشيء والفكرة مختلفان ومتـطابقان فى آن واحد، بيد أن علاقتهما المتبادلة تفسر باستنباط الفكرة من الشيء، أى أن الشـيء والفكرة ليسا مبدأين ديالكتيكيين. وتؤخذ الأشياء كما خلقها الواقع الموجود الـذى

لايمكن تفسيره إلا بالعلم التجريبى، وتتألف مهمة المنطق أو الفلسفة فى مجرد التثبيت الماهوى للأشياء التى نجهل أصلها، ونعرفها تجريبيا. والفكرة فى الأفلاطونية معنى ينمو نموا ذاتيا، بحيث تضع هى نفسها «الآخر»- أى مايقابلها - داخل نفسها، وبذلك تولّد كافة الأشكال والمقولات الأخرى للمعنى. أما فى الأرسطية، فالفكرة صورة ثابتة لشىء موجود فعلا بحيث إن حركية هذه الصورة تتألف فى الانعكاس الماهوى غير المتحرك لفعلية الشىء المتحركة. والفكرة الأفلاطونية عبارة عن تلاعب للمعانى متناقض وذى معنى بحيث تنتقل الفكرة إلى «نقيضها» وينتقل «نقيضها» إليها. وفى الأرسطية، تكون للفكرة الطبيعة الثابتة للشيئية، وهى على هذا الأساس ثابتة ولا يوجد ثمة امتزاج بين المعانى، فهناك معنى ثابت قائم على قوة الوقائع الثابتة بحيث لا توجد ثمة حرية كاملة فى اللعب الديالكتيكى للمعنى مع نفسه (٣٩٦). ونظرية أفلوطين توليف من الأفلاطونية والأرسطية: «يفهم أفلاطين ديناميةأرسطو فهما ديالكتيكيا عن طريق الاسنشهاد بحياة القديسين، ويفهم ماهوية أفلاطون ونقائضه فهما ديناميا ومن هو حيث طاقة»(٤٠٧)

ويضع «لوسيف» فى كتابه «فلسفة الاسم» فلسفة للغة قريبة الشبه بفلسفة «بولجاكوف»، ويقدم تخطيطا لمذهب فلسفى كامل مشيد بمنهج ديالكتيكى. فالكلمة - فى رأى «لوسيف» - هى المظهر الخارجى لماهية شىء ما، وتنشأ عن ضرورة ديالكتيكية أثناء عملية تطور الوجود الذى يصل إلى «الوجود - لذاته» أى الوعى الذاتى. وكل ماهية - باعتبارها كيانا محددا مختلفا عن «الآخر»، أى عن «الميون» meon (مبدأ اللاتعين) وبالتالى متضمنه فى ذاتها هذا «الآخر»، تضم الجوانب الثلاثة التالية:

١ - genological أو جانب الوحدة التى تتجاوز الوجود وتشمل الجوانب الموجودة واللاموجودة وغير المتعينة من الوجود.

٢ - الجانب الماهوى eidetic أو جانب الشكل أو تحقق المعنى أو الفكرة فى شىء ما.

٣ - الجانب النشوئى genetic أو الصيرورة التى تتم بمعزل عن المنطق alogical.

وتصور العالم الذى يبدأ بماهيتة السلبية هو «الرمزية» symbolism والماهية المنكشفة لكيان ماتكون رمزا: فهى لاتتضمن ماهيته كلها، لأنه أبعد غورا وعمقا من

مظهرها، «بيد أن كل ماهية ـ هى فى الوقت نفسه ـ موجودة كلها فيها، لأنه بسبب هذا الحضور الدائم فى كل مكان، كان الظهور على هيئة كيان واحد ممكنا»(١٦٥).

والماهية باعتبارها رمزا ماهويا مليئا بالمعنى هى «الكلمة الباطنية» للعالم، وتكملها بالضرورة «الكلمة الخارجية» حين تدخل فى «غيريتها» المادية (الميون باعتباره مادة) وتصبح حقيقة متجسدة (٩٩)، وفى الجسم تبلغ التحقق النهائى. ويقول «لوسيف»: «إن الجسم هو المبدأ المتحرك لكل تعبير، ومظهر، وتحقق». وهكذا نجد أن نزعة «لوسيف» الرمزية المثالية ـ الواقعية هى أيضا نزعة «جسمية شاملة» pansomatism شبيهة بتلك النزعة التى نجدها لدى الرواقيين (٧).

والماهية التى بلغت التعبير عنها فى «الغيرية» المتجسمة هى الكلمة الخارجية، الاسم الذى يكوّن اللحظة الرمزية الجديدة للعالم، وهى رمزية بمعنى «موضوعية الاسم» (١٠٤). «وفى الاسم باعتباره رمزا تظهر الماهية لأول مرة لكل شىء آخر؛ إذ تتدفق فى الرمز تلك الطاقات التى ـ دون أن تغادر الماهية ـ تكشفها كشفا جزئيا لكل ما يحيط بها» (١٠٤). والعالم بأسره ـ وفقا لهذا المذهب ـ عبارة عن كلمة. وإذا كانت الماهية اسما وكلمة، فهذا معناه أن العالم كله، والكون بأسره اسما وكلمة، أو أسماء وكلمات، والوجود كله كلمات، بعضها أكثر حياة أو أوغل فى الموت من بعضها الآخر. والكون سلّم له درجات مختلفة من اللفظية verbality . والانسان كلمة، والحيوان كلمة، والجماد كلمة. لأن هذا كله معنى والتعبير عنه» (١٦٦). «والاسم الواضح لشىء ما هو الشىء نفسه مادام هذا الاسم متحقق ومفهوم» (١٧٢). ومع ذلك، فإن الكلمة إذا أخذت منعزلة ـ حتى ولو كان ذلك فى مرحلتها «الانسانية»، فإنها تظل خاوية من الامتلاء الأنطولوجى (الوجودى): «فى كلمتى، أعرف نفسى وحدها من الداخل، ولا أعرف الآخر. فمازلت أعرف الآخر من الخارج. والذكاء معناه إدراك المرء لنفسه على أنه الكل، والكل على أنه نفسه.» وفى الأسطورة وحدها أبدأ فى معرفة الآخر على أنه نفسى، وحينئذ تصبح «كلمتى سحرا». وأنا أعرف الآخر على أنه نفسى، وأستطيع أن أوجهه وأستخدمه. ومثل هذه الكلمة فحسب، أى «الاسم السحرى الأسطورى» ـ هى المستقر الكامل للماهية فى الآخر، ومثل هذه الكلمة هى ذروة الكلمات الأخرى جميعا» (١٧٠).

---

(٧) انظر مقال لوسكى عن: «ميتافيزيقا الرواقيين باعتبارها واقعية مثالية لاشعورية.» مجلة الدراسات الفلسفية، العدد٤، ١٩٢٩.

وكثرة الألفاظ باعتبارها العمليات النفسية الفسيولوجية الفـزيائية للتعبيـر عـن موضوع واحد بعينه (اليونانى يطلق كلمة (اليثاى) على الحقيقـة، بينمـا يسـميها الرومانى (فيريتاس) veritas لاتدحض هذه النظرية، وإنما تبين فحسـب أنـه مـن الممكن إبراز هذه اللحظة أو تلك فى لفظة كونية واحدة (فاليونانى يبرز جانب «عـدم النسيان» أو «الدوام» فى الحقيقة، بينما يبرز الرومانى جانب الثقة فيها) (١٩١).

وقلما يتعرض «لوسيف» فى كتابه لأية مشكلات لغوية جزئية. ولكن، لو وجد ثمـة لغويون قادرون على فهم فلسفته وفلسـفة «الأب س. بـولجاكوف» فى اللغـة، إذن لصادفوا مشكلات جديدة كل الجدة، ولاستطاعوا عندئذ أن يشرحوا بطريقة جـديدة مثمرة كثيرا من السمات فى نمو اللغة، ولوجدوا أيضا ــ بين ماقد يجدونه ــ طـريقة للتخلص من النزعة الارتباطية associationism والنزعتين النفسـانية والفسـيولوجية المتطرفتين فى نظرية اللغة.

٤ ــ د. بولديرف ــ س. ليفتسكى
D. Boldyrev - S. Levitsky

بعد أن وضـح «ن.أ. لوسكى» و«س.ل. فرانك» مذهبا فى «الحدسية المتـكاملة» ــ أى النظرية القائلة بأن كل أنواع المعرفة عبارة عن تأمل مباشر للواقع تقوم به الذات العارفة ــ قطع بعض أتباعهما شوطا ابعد فى هذا الموضوع. ومن هؤلاء نذكر خاصة «د.ف. بولديرف» و«س. ليفتسكى».

كان «ديمترى فاسيلييفتش بولديرف» (١٨٨٥ – ١٩٢٠) محاضرا بجامعة «بـرم» Perm ، ووقع أثناء الحرب الأهلية فى أيدى البلاشفة، ومات متأثرا بمرض التيفوس فى سجن «اركسوتسك»، وقد ترك كتابه الرئيسى «المعـرفة والـوجود» دون أن يتمـه ، فنشرته أرملته فى مدينة هاربين Harbin سنة ١٩٣٥ مع مقدمة بقلم «ن. لوسكى». وفى هذا الكتاب يعرض «بولديرف» تصورا على جانب كبير مـن الأصـالة عـن «شـدة المقدار» intensive magnitude أى درجة الواقعية التى يتمتع بها شـىء مـا، وهـى واقعية تختلف كلما تراجع ذلك الشىء فى الزمان والمكان، وبعبـارة أخـرى يعتقـد «بولديرف» فى الحضور الكلى للصورة – الشىء فى المكان والزمان بدرجة متفـاوتة،

ويصوغ هذا الموقف فى هذه العبارة: «الكل يوجد فى كل شىء»، وهى عبارة ذات أهمية جوهرية بالنسبة لنزعته «الموضوعية» و«الحدسية». والترابط الوثيق بين الأشياء جميعا الواحد بالآخر، والانتقال المستمر من شىء إلى آخر، هذا الترابط، وذلك الانتقال اللذان يستقران فى أساس التشابه بين الأشياء، استخدمه «بولديرف» فى نظريته الأصيلة عن التخيل Fantasy والطابع اللاذاتى لصوره.

وبينما كان «بولديرف» يضع نظريته عن التخيل باعتباره رؤية أشياء العالم الآخر، قضى صيف عام ١٩١٤ فى جبال البرانس وقد استولت عليه فكرة قربه من «لورد» Lourdes، وفى الأمكنة التى وقعت فيها لبرناديت رؤية «مريم العذراء». وقد وصف انطباعاته فى مقال تحت عنوان: «حمام النار» (روسكايا ميسل Russkaya Mysl ١٩١٥) وهو مقال يكشف عن موهبة أدبية ممتازة[8].

واستمر البحث فى نظرية المعرفة بروح النزعة الحدسية فى الاتحاد السوفيتى حتى فى الأيام الأولى من النظام البلشفى حين لم يكن طغيان هذا النظام قد حطم تحطيما كاملا كل فكر فلسفى لا يطابق النموذج المادى . ففى ١٩٢٦ نشرت فى موسكو مجموعة من المقالات تحت عنوان: «طرائق الواقعية» بقلم «ب. بابينين B. Babynin و«أ. أوجنيوف» A. Ognyov و«ف. بيرركوف» F. Berezhkw و«پ. پوپوف» P. Pipov وقد أطلقوا على اتجاه تفكيرهم اسم «الواقعية الحدسية» من حيث ذلك التشابه القائم بين «حدسية» لوسكى، والواقعية الأنجلو ـ أمريكية لدى «ألكسندر» Alexander و«ليرد» Laird و«مونتاجيو» Montagu وغيرهم. إذ تؤكد كل من هاتين النظريتين أن الأشياء تدخل مجال الوعى للذات العارفة كما هى فى ذاتها، ومن ثم فإنها تدرك كما توجد مستقلة عن فعل الادراك.

وقد ترك «سرجى ألكسندروفيتش ليفتسكى» روسيا عقب الثورة البلشفية. وبينما كان يدرس بجامعة براج، أصبح تابعا لنزعة «لوسكى» الحدسية والشخصانية . ومنح درجة الدكتوراه فى الفلسفة لدى تقديمه رسالة أثبت فيها أن حرية الارادة شرط ضرورى للموقف النقدى إزاء الحكم judgment، وبدونها لا سبيل إلى بلوغ الحقيقة. وعاش «ليفتسكى» فى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية باعتباره لاجئا سياسيا ولكنه نجح فى تأليف كتاب تحت عنوان «أسس تصور عضوى للعالم» The Foundations of an Organic World Conception . وقد عرض فيه بطريقة حية موهوبة ماهية النزعة الحدسية والشخصانية والنظريات الاجتماعية ذات الصبغة الأخلاقية للتضامنية solidarism .

(٨) انظر نص «بولديرف» فى مجلة «ميسل» Mysl العدد ١ لسنة ١٩٢٢.

٥ - ف. كوزيفنيكوف V. Kozhevnikov

عاش «فلاديمير ألكسندروفتش كوزيفنيكوف» (١٨٥٠ - ١٩١٧) وقام بعمله فى موسكو باعتباره باحثا مستقلا وفيلسوفا. وكان جل اهتمامه منصبا على مشكلات الفلسفة الدينية، وعلى الجمال فى الطبيعة. وقد نشر عام ١٨٧٣ دراسة للتعاليم الدينية فى الفلسفة اليونانية فى القرن الثانى بعد الميلاد، كما كتب أيضا: «فلسفة الشعور والايمان فى القرن الثامن عشر»، «الماركسية والمسيحية» (١٩٠٧)، «الدروينية والنزعة الحيوية» وكتابا على أكبر قدر من القيمة هو «البوذية بالمقارنة مع المسيحية» ، جزءان، ١٩١٦.

ويصور «كوزيفنيكوف» - مستعينا بفقرات كثيرة من الأدب البوذى - تصويرا حيا لرفض البوذى المطلق للعالم، وتعاليم البوذيين التى تذهب إلى أن الوجود الكونى كله شر، وأن ينبوع الوجود الشخصى هو حب - الذات. وعلى هذا فإن المثل الأعلى البوذى هو الافناء التام للعالم وللوجود الشخصى فى المقام الأول - أى إفناء - الذات. ويصف «كوزيفنيكوف» وصفا جيدا التمرينات التى يمارسها البوذيون للقضاء على الوجود الشخصى، ويختم كتابه بهذه الحجة : ما من أحد تجاسر قبل ظهور البوذية أو بعد ظهورها على اتخاذ مثل هذه الخطوة الحاسمة نحو انعدام الرجاء، وهذا ما يؤلف العظمة الفاجعة والقيمة التعليمية لعملها الرائع الذى لا يضارعه شىء فى التاريخ. وربما كان ذلك هو رسالتها التى قدرتها لها العناية الالهية فى تطور تجربة الانسان الدينية. ويميل المرء إلى الاعتقاد بأنه فى الخطة المعقدة الغامضة للهداية الالهية للعالم. وإلى جانب الطرائق المتعددة للبحث عن الله والحق والصلاح والسعادة والجمال، وبتلك الآمال العديدة التى تمنح الروح الانسانية أجنحة فى بحثها الجاهد، كان من الضرورى بكل ما فيها من قوة لا عزاء فيها - أن تبين لنا سبيلا آخر: هو الامتناع عن البحث عن هذا كله نتيجة لانقطاع الرجاء فى انتصار أى شىء إيجابى انقطاعا تاما. ولقد فهم البوذيون أكثر من أى شخص آخر حقيقة الصرخة الفاجعة للشخص المعذب حين يقول: «إنى ضعيف» فهما عميقا حادا. وهذا هو العمل التاريخى العالمى الرائع الذى قامت به البوذية، والقيمة التعليمية الناصحة التى لم تستنفد حتى يومنا هذا. غير أن البوذية تجهل الحقيقة الثانية التى تلزم عن الحقيقة الأولى مباشرة جهلا أعمى، فإنها لم تسمع - أو لا تريد أن تسمع - الصيحة الثانية التى تطلقها الروح الانسانية - صيحة المؤمنين بالخلاص عن طريق النعمة الالهية. وفى البوذية نسى المخلوق خالقه ونبذ صاحب العناية، وحين فقد

الايمان بالخالق، فقد الايمان بنفسه، ومنعه الغرور والشك من الانضمام إلى الصيحة الثالثة التى تطلقها الروح العليلة طلبا للمعونة والخلاص: «لأننى المخلوق الذى صنعته بيديك فإننى لا أيأس من خلاصى» (صلاة للقديس باسيل الأكبر). وهنا تبرز القوة الروحية التى تبعث بالعزاء والشفاء إلى النفس المريضة، والجمال المعنوى للمسيحية بكل عظمته بروزا واضحا. وما أن يتخلى المسيحى عن غروره وادعاءاته المتناقضة فى الخلاص الذاتى عن طريق إفناء الذات، حتى يهيب بالله الذى هو محبة، والذى يناد ينا من خلال الضعفاء والمنكسرى القلب: «تعالوا إلى ياجميع المتعبين والثقيلى الأحمال.... فتجدوا راحة لنفوسكم»، وليست هذه هى راحة «النرفانا» أو «العدم الأبدى»، وإنما راحة الحياة فى الله، الحياة الأبدية» (جـ٢، ٧٥٤ - ٧٥٦).

وقد كتب كوزيفنيكوف» عن فلسفة الشعور والايمان لأنه كان متعاطفا مع نظرية «جاكوبى» Jacobi فى المعرفة. وكان «جاكوبى» معارضا لنزعة «كانت» اللاأدرية وتغلب عليها بنظريته القائلة: إنه بالاضافة إلى الادراك الحسى والتفكير المنطقى يتمتع الانسان بملكة الحدس الصوفى أى التأمل المباشر لواقع الوجود الفردى للآخرين. ولسوء الحظ أطلق «جاكوبى» اسما غير مناسب على هذا الحدس الصوفى فسماه «الايمان» . ونظرية «كوزيفنيكوف» فى المعرفة هى النظرية الحدسية، وإن لم تكن كلية بل جزئية، وشبيهة إلى حد ما بالحدسية التى دافع عنها «فلاديمير سولوفييف» فى مؤلفاته الفلسفية المبكرة.

وسوف تتيسر لنا المعلومات التفصيلية عن أولئك العظماء من الرجال أمثال «كوزيفنيكوف» عندما يرفع «الستار الحديدى» ، وتصبح مكتبات موسكو فى متناول اليد. ويمكن العثور على بعض المعلومات عن «كوزيفنيكوف» فى كتاب ن.س. آرسينييف A. Arseniev «موسكو المقدسة» ص ١٣٧ - ١٤٢، ١٩٤٠. وهناك ترجمة فرنسية وأخرى ألمانية لهذا الكتاب.

الفصل الثامن عشر

ل. ب. كارسافين L. P. Karsavin

ولد «ليف بلاتونوفيتش كارسافين» Lev Platonovich Karsavin عـام ١٨٨٢. وكان والده راقصا للباليه، وشقيقته راقصة الباليه الذائعة الصيت «تمارا كارسافينا»، وقـد ألحق هو نفسه عندما كان طفلا بمدرسة للباليه، وتلقى تعليمـه العـالى فى جـامعة بطرسبورج حيث تخصص فى تاريخ أوربا الغربية فى العصر الوسيط، وشـغل أخيـرا كرسى التاريخ بها. وفى عام ١٩٢٢ نفته الحكومة السوفيتية من روسيا، وعين بعد ذلك أستاذا بجامعة «كوفنو» Kovno فى لتوانيا ثم فى «فيلنا» حيث يعيش فى الوقت الحاضر.

ومؤلفات «كارسافين» الرئيسية هى: «مقالات عن الحيـاة الايـطالية الـدينية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر»، ١٩٢٢؛ «أسس دين العصر الوسيط فى القـرنين الثانى عشر والثالث عشر (مع التركيز على إيـطاليا)»، ١٩١٥؛ «سـاليجيا» Saligiaأو «رسالة موجزة تثقيفية عن الله والعالم والانسان والشر والخطايا السـبع المميتـة»، بتروجراد ١٩١٩»؛ «الشرق والغرب، والفكرة الروسية»، ١٩٢٢؛ «الكاثوليكية الرومانية» ١٩٢٢؛ «حضارة العصر الوسيط»؛ «الرهبانية فى العصور الوسطى»؛ «عـن الشـك، والعلم والايمان»؛ «الكنيسة والفرد والدولة»؛ «محاورات»؛ ١٩٢٣، «جيوردانو برونو»، ١٩٢٣؛ «الآباء المقدسون ومعلمو الكنيسة (عرض للأرثوذكسية فى أعمالهم)» ١٩٥٦؛ «فلسفة التاريخ»، برلين ١٩٢٣؛ «عن المبـادىء الأولـى»، بـرلين ١٩٢٥؛ «عـن الشخصية»، كوفنو ١٩٢٩؛ «قصيدة الموت».

ويتخذ «كارسافين» ـ شأنه فى ذلك شأن «فرانك» ـ أساسه من نيقـولا دى كوزا، ويقيم مذهبه الفلسفى على تصور المطلق باعتباره وحدة شاملة، و «ملتقى الأضداد» coincedentia oppositorum. ويقول: «إن الاطلاقية تتجاوز فهمنا وتصورنا عن المـطلق باعتباره مضادا بالضرورة لماهو نسبى» (فلسفة التـاريخ، ٧٢). ويضـع. «تصـورا لاطلاقية الحقيقة باعتبارها وحدة ـ شاملة كاملة لاطلاقية الله ـ الخـالق الفـادى والكامل ـ بتصور «الآخر» الذى يشيده من العدم» (٣٥١). وهذا «الآخر» أى الوجود المخلوق، وعلى وجه أخص، كل شخصية تؤلف جزءا منه ـ يمكن أن يصير مـطلقا وأن يصبح وحدة شاملة تحتضن الزمان كله والمكان كله؛ لأن المطلق هـو الخيـر المطلق الذى يمنح نفسه تماما لمخلوقاته. ومادام المخلوق مفتقرا إلى التهيؤ الحـر

لاكتساب الخير المطلق، فإنه يظل محتفظا بطابع الوجود ـ الشامل المنكمش، بالوجود التجريبى المحدود فى الزمان والمكان. والخير المطلق لا يهجر خلقه حتى وهو فى هذه الحالة البائسة: «من خلال التجسد الالهى يصبح هذا التحديد الذاتى للانسان فى قصوره ـ يصبح عنصرا فى الربوبية»، وإنه ليفدى و«يكتمل» فى الله ـ الانسان (٣٥٨). ومن ثم يميز «كارسافين» بين أربعة معان للوحدة الشاملة:

«١ – الربوبية باعتبارها وحدة شاملة مطلقة وكاملة.

٢ – الوحدة الشاملة للخلق التى تكمل وتؤله (وتصبح شيئا مطلقا)، والتى تختلف عن الله؛ إذ إنها عندما تكون حاضرة، لا يكون الله، وهى فى ذاتها «العدم» الذى أصبح الله.

٣ – الوحدة الشاملة المتممة المضغوطة للخلق، الساعية إلى الكمال باعتباره مثلها الأعلى أو هدفها المطلق، ومن خلاله تندمج بالله، فهى تسعى لأن تكون الله، وأن تتلاشى فى الله.

٤ – الوحدة الشاملة الناقصة للخلق أى الكثرة المقارنة والوحدة التى تصبح كاملة عن طريق الاتمام، أو الوحدة الشاملة فى جانبها المحدود» (٤٨).

ويعتقد «كارسافين» أن الميتافيزيقا الدينية لديه تعلو على التعارض بين مذهب الألوهية theism ووحدة الوجود pantheism. وهى تختلف عن وحدة الوجود لأنها تؤكد خلق العالم من العدم، وتؤكد الطبيعة المتناهية للكيانات المخلوقة، وكذلك وجود الله الأبدى الذى لا يتغير (٣٥١). بيد أن خلق العالم من العدم لا يعنى عند «كارسافين» أن الله يخلق أى شىء مختلفا عن نفسه، فيقول: «يفترض عادة أن الله خلق شيئا معينا، أو واقعا معينا، وهذا الواقع على الرغم من أنه مستمد من غيره، إلا أنه شىء آخر عند الله، وهذا الشىء يضع نفسه فى انسجام أو فى غير انسجام مع الله» (المبادىء الأولى، ٣٧). ويرفض «كارسافين» هذا الشىء الايجابى. ويقول: «بمعزل عن الله، وبدون الله، لا توجد «أنا»، عى الاطلاق». «وأنا لا أوجد بنفسى وفى نفسى، ولكن من حيث إننى أفكر، وأريد، وأوجد ـ أى من حيث إننى أشارك فى الله، وأصير إلها ـ فإننى أواجهه باعتبارى طبقة أخرى من مضمونه الالهى، طبقة لا تنفصل عنه إلى درجة أننى بدونه، وبمعزل عنه، وفى نفسى ـ لا أكون شيئا، ولا أوجد» (٣٧).

وخلق العالم ـ فى نظر كارسافين ـ ما هو إلا مظهر من مظاهر الربوبية theophany، أومظهر إضافى epiphany أما الله فى حدّ ذاته، وباعتباره مبدأ أبديا

لا يتغير، فإنه لا يسبرغوره، وهو من هذه الناحية موضوع للاهوت السلبى، أو العدم الالّهى الذى لا سبيل إلى التعبير عنه فى أفكار، وحين يُحِدّ من نفسه، يحقق خلقه ــ الذاتى باعتباره صيرورة إلهية، وشيئا نسبيا (٢٠) يتحقق فى صورة زمانية ومكانية، ويصبح قابلا للمعرفة (٤٢). ولكن ينبغى أن نتذكر أن هذا الشىء باعتباره متميزا عن الله، «هذا الشىء هو العدم» (٢٠).

ويطور «كارسافين» فى كتابه «المبادىء الأولى» مذهبه على النحو التالى. إن خلق العالم مظهر من مظاهر الله theophany، والمطلق يمنح نفسه «للآخر» otherالذى هو العدم المطلق، ولكنه حين يتلقى المضمون الالهى يصبح «شيئا مخلوقا» أو «ذاتا ثانية» (٤٥). ومهما يكن من أمر، ينبغى ألا نتخيل أن الذات المخلوقة تملك قوة خلاقة حتى بمعنى خلق مناشطها الحيوية الخاصة. ويقول كارسافين: «إن المخلوق لا يستطيع أن يخلق من العدم، إنما «الله» وحده هو الذى يستطيع أن يخلق فيه» (٣٩). «إن تفكيرنا نفسه وشعورنا ورغبتنا أو فعلنا ليس شيئا آخر غير الله، ولا نستطيع أن نرى فيها شيئا آخر غير الله» (٢٠). وعلى الرغم من أن مضمون الذات المخلوقة كله، وحياتها كلها قد تأكد أنهما إلهيان على هذا النحو، فليس من المستطاع أن يقال عنها إنها الله. «وكارسافين» يتحدث بالفعل عن النشوء الحر للمخلوق: «إن خلق الله لى من العدم هو فى الوقت نفسه مولدى الذاتى الحر» (٣٧).

ولما كان «المطلق» قد خلق الذوات المتناهية فإنه يمنح «نفسه» لها. وهذا الاستسلام الذاتى «للمطلق» تعبير عن «خيرهِ المطلق» الذى يمكن أن يصبح به العالم المخلوق المتناهى لا متناهيا وأن يؤله بواسطة عملية هى نوع من الحلقة الالهية: «ففى البدء (لا بالمعنى الزمانى) كان الله وحده، ثم ضيق الله نفسه وأعدمها فى تسليمه الذاتى للمخلوق، فكان الله الخالق المحدود بمخلوقه، وأصبح المخلوق إلها فى توكيده الذاتى. ثم يأتى المخلوق وحده الذى أصبح إلها كله وخيرا كله، وبالتالى يعود الله «وحده» مرة أخرى الذى أقام نفسه ثانية فى المخلوق ومن خلاله، وبه» (٤٨).

وتكشف طبيعة وحدة الوجود التى يتسم بها مذهب «كارسافين» عن نفسها فى تلك الحقيقة ألا وهى أن العلاقة بين الله والعملية الكونية فى هذا المذهب عبارة عن لعبة يلعبها الله مع نفسه: «من حيث إن المخلوق هو الله أيضا، فإن الله فى تسليمه نفسه له، يتلقى منه وفيه ما منحه له. وهو يحقق نفسه إلى الدرجة التى يفرغ فيها نفسه. وهو يفرغ نفسه ويعدمها فى صورة إيجابية باعتباره إلها فى المخلوق، والمخلوق يعيد

أقامته بصورة إيجابية. ولما كان المخلوق هو الله أيضا، فإن رد الاعتبار الايجابى هذا لله هو أيضا رد اعتباره ـ الذاتى الايجابى» (٣٩).

ويفرق «كارسافين» بين مذهبه وبين وحدة الوجدة بأن يشير إلى أن كل مخلوق ليس الله ـ فى رأيه ـ لأنه لما كانت المخلوقات أساسها «العدم» فإنها متناهية زمانية متغيرة، بينما الله المطلق أبدى لا يتغير (فلسفة التاريخ، ٣٥١).

وينبغى أن نتذكر ـ أيا كان الأمر ـ أن كل كيان مخلوق ما هو إلا مظهر من مظاهر الله، والمضامين المخلوقة كلها جاءت على أنها من خلال تسليم الله ـ الذاتى، بحيث إن أفكارنا الخيرة ومشاعرنا ورغباتنا وأفعالنا ليست إلهية فحسب، «بل إن غضبنا وحسدنا وبغضنا إلهية أيضا، وليس هناؤنا إلهى فحسب، بل عذابنا أيضا، وإلا لما كان الله هو الوحدة الشاملة، ولوجد إله شرير آخر، وهو افتراض سخيف كافر» (المبادىء الأولى، ٢١). وهكذا، نرى أن حل «كارسافين» للمشكلات جميعا تسيطر عليه فكرة الوحدة الشاملة باعتبارها مبدأ يضم كل شىء حقا. وهوكغيره من الفلاسفة الروس ـ أمثال «فلاديمير سولوفييف»، «والأب س. بولجاكوف»، «وفرانك» ـ يفترض أنه لو كان هناك شىء ـ حتى ولو كان شيئا مخلوقا ـ خارجيا عن الله من الناحية الأنطولوجية، فإنه سوف يحد الله. ومن ثم فإن «كارسافين» يعتقد فى إصرار أن الله هو الوحدة الشاملة، وأن المخلوق ليس شيئا (٧). وهو يتنبأ بالاعتراض القائل بأن الله ليس مطلقا بالمعنى الذى يكون به متضايفا مع ما هو نسبى، وبالتالى تقوم بينه وبين النسبى علاقة اعتماد متبادل interdependence. وهو يعلم أن هناك فلاسفة يعرفون الله على أنه فائق على المطلق Superabsolute، ويعتقدون طبقا لذلك أن ما من شىء خارجى يمكن أن يحده. بيد أن «كارسافين» يفنّد هذه الحجة قائلا: إذا لم يكن الله وحدة ـ شاملة، فإنه من الممكن أن يوجد خارجه، إله آخر، وثالث... وعاشر (٨).

وببحثه فى الواقع الالهى، وفى مجال الوجود المخلوق، يجد «كارسافين» الوحدة الثلاثية triunityفى كل مكان. وهو يقيم هذا التصور على نظرية المطلق باعتباره وحدة كلية شاملة: فإذا اكتشف مبدأ يتعارض مع مبدأ آخر أوضح أنهما يدخلان فى علاقة التعارض عن طريق تخليهما عن الوحدة الأولية، وانفصالهما الواحد عن الآخر، وهذا الانفصال يؤدى إلى السعى نحو إعادة الاتحاد، وإقرار وحدة الأضداد.

ويبرهن «كارسافين» على وحدة الله الثلاثية بمناهج مختلفة. بتحليله اللهَ على أنه

الحق، ثم على أنه المحبة، ثم على أنه الخير المطلق. ففى المحبة مثلا يكشف عن عناصر:

١ – التوكيد الذاتى الذى يطلب الامتلاك الكامل للمحبوب (الحب الهدام).

٢ – التسليم الذاتى للمحبوب (حب التضحية).

٣ – البعث فيه.

وهذه الأبحاث جميعا تفضى إلى بحث المشكلة الجوهرية الأخيرة، ألا وهى مشكلة الرابطة بين اللاتعيّن والتعين. أما من حيث إن «مالايسبرغوره» هو «الأول» فإن الوحدة الكلية الشاملة حقا تكون «لا تعينا»، أما من حيث إنه «الثانى»، فإنه يكون «تعينا» معارضا له، وأما من حيث إنه الثالث، فإنه الاتحاد بينهما. وعلى هذا النحو تبرهن الوحدة ـ الثلاثية وعقيدة التثليث على أنهما الحقيقة الأساسية المنيرة لكل شىء فى التصور المسيحى للعالم.

وفى كتاب «كارسافين»: «عن الشخصية» تطبق نظرية تلاقى الأضداد لا على الوحدة الثلاثية الالهية فحسب، بل على كل شخصية تسعى إلى الكمال وتبلغ التأليه. والشخصية ـ وفقا لتعريف كارسافين ـ هى «كيان روحى بصورة عينية، وروحى بصورة متجسمة متعينة، كيان فريد متعدد الجوانب لا يحل شىء آخر محله» (٢) (لا يستبدل). ووحدة الشخصية هى طبيعتها الروحية، وتعددها هو طبيعتها الجسدية. ولما كانت وحدة الشخصية هى وحدة الكثرة، فإن الشخصية روحية كلها جسمية كلها (١٤٣). وهى فى جسميتها وحدها ـ أى فى تعددها ـ عطاء وضرورة، وهى فى روحيتها انتصار على الضرورة، وتقرير ذاتى للمصير، أى حرية. ونسبية هذه التعريفات تبين أن الشخصية تتضمن «شيئا أعلى من وحدتها وحريتها وضرورتها ـ وهذا الشى هو ذاتها» (٤). ومبدأ الشخصية ـ من حيث هو كذلك ـ غير قابل للتعريف (٣٧)، إنه جوهر ousia وماهية. وهو فى علاقته بالوحدة الأولية المتعينة يكون الآب، وفى علاقته بالوحدة المنقسمة ـ ذاتيا يكون الابن، وفى علاقته بالوحدة التى تعود من ذاتها إلى الاتحاد هو اروح القدس. إن مبدأ الشخصية غير قابل للتعريف، ما دام التعين لا يكون ممكنا إلا حيثما يكون ثمة انقسام، وهو يستقر عند الأساس لوحدة أولية متعينة للشخصية تتضايف مع انقسامها ـ الذاتى، ثم من بعد مع توحيدها ـ الذاتى. وهكذا نجد أن الوحدة الأولية غير القابلة للتعريف هى فى«المطلق» وحدة ثلاثية، وهى «الجوهر» ousia بلغة اللاهوت، والوحدة الأولية المتعينة هى الآب والوحدة، المقسمة لذاتها هى الابن، والوحدة الموحدة لذاتها هى

الروح القدس، أو الثالث المقدس الثلاثى الشخصيات (٣٩).

والوحدة الثلاثية الالهية هى ـ إذا شئنا الدقة ـ وجود شخصى فريد (٨٥)، وهذا الوجود يكشف عن نفسه ويحدد ذاته ـ على وجه أخص ـ فى الشخص الثانى، اللوغوس، الذى بوصفه انقساما ذاتيا، هو جسد الثالوث المقدس (١٤٥).

ويقول «كارسافين» فى كتابه: «المبادى الأولى»: إن الذات المخلوقة هى:

١ - وحدة أصلية.

٢ - وهى إنقسامها إلى ذات وموضوع.

٣ - وهى عودتها إلى الاتحاد فى الوعى (٩٩). والاتحاد من جديد الذى نصل إليه عن طريق المعرفة إتحاد ناقص. لأن التوحيد unification فيه «أقل» من الانقسام. ونحن نعرف هذا النقص، وبالتالى يبدو لنا أن وجود وعينا ـ الذاتى «شىء غير واقعى، أشبه بالحلم» (١٠٣) وأن يكون المرء مدركا لهذا الوهم عن وجوده معناه أن يعرفه من وجهة نظر وجود أعلى، ويلزم عن ذلك أننى بالاضافة إلى وجودى الأدنى ـ وجود أعلى أيضا، أى أننى تلك الوحدة الشاملة المتكاملة التى أملكها فى الله ـ الانسان. وما أن نكف عن التركيز على وجودنا الأدنى، وما أن نفرغ أنفسنا، «ونصبح فى وعى بعد منا، ما أن نفعل ذلك حتى نشاهد الله فى وعينا ـ الذاتى، ويصبح هذا الوعى ـ الذاتى كله، ومعرفتنا كلها، صلاة روحية تزداد عذوبتها كلما زدنا تواضعا» (١٠٨).

وفى هذا الجانب الأعلى من أنفسنا نكون المكان كله، والزمان كله، ولكننا نرتد فى جانبنا الأدنى إلى لحظة زمانية محدودة تظهر إلى الوجود، ثم تتلاشى وإلى موضع متناه من المكان (١٣٠). وتقتضى النظرية القائلة بأن لذاتى جانبا يشمل المكان كله أنه حينما يترك جسمى جزىء واحد ليصبح عنصرا فى جسم كائن آخر، فإنه لا يتركنى تماما: «فإنه لما كان مدفوعا بطابعى، فإنه يظل ذاتى، ويبقى أنا إلى الأبد وفى كل مكان فى الواقع الزمانى كله، المكانى ـ كله، وإن أصبح شيئا آخر، هو العالم ككل» (١٣٩).

ويفصل «كارسافين» فى كتابه: «عن الشخصية» نظريته عن الذات المخلوقة. والمخلوق إذا شئنا الدقة ـ ليس شخصية: فقد خلقه الله من العدم باعتباره مادة حرّة ـ أى تولدت بذاتها عن العدم ـ لا تعريف لها وهى فى ذاتها لا تؤلف شيئا ـ

وحين تتمثل «المضمون» الالهى تصبح شخصية أولا. ومن حيث إن المخلوق يتلقى كل مضمونه من خلال مشاركته فى اللوغوس، فإن العالم المخلوق كله عبارة عن مظهر من مظاهر الله theophany (٨٥، ١٧٥).

والشر والنقص فى المخلوق ماهما إلا افتقار إلى الخير فيه، وتمثيله غير التام للمضمون الالهى: «ولما كان قد بدأ الوجود فى الله وفى نفسه، فإن المخلوق يبدأ فورا فى التمركز فى ذاته، ويحل الكبرياء محل التواضع»، ويشتهى المستحيل، أى يشتهى جزءا من الوجود بدلا من إمتلاء الوجود، غير أن «ما هو مستحيل بالنسبة للانسان، ممكن بالنسبة لله - ويحقق الله رغبة المخلوق اللا معقولة»، ولما كان يحترم حريته فإنه يمنحه نصف الوجود ونصف اللا وجود، الموت الناقص والحياة الناقصة، واللا متناهى الفاسد للموت (١٩٥). وهذه الحياة الناقصة نتيجة لخمولنا وجمودنا اللذين يمنعانا من تمثل امتلاء الوجود الالهى الذى يمنحه الله لنا بمحبته المضحية. وندمنا على هذا الذنب يمكن أن نعبر عنه تعبيرا صحيحا بهذه الكلمات: «إننى لم أرغب بما فيه الكفاية» - فى قبول الوجود الالهى فى نفسى. وهذا «الضعف» الآثم ليس قوة خاصة، والاعتقاد بأنه كان كذلك معناه إعتناق المانوية، كما يقول «كارسافين»، ذلك أن الضعف هو مجرد افتقار إلى الرغبة فى إستيعاب الله (٣٥). والشر باعتباره ذنبا - مصحوب دائما بالشر باعتباره عذابا هو فى الوقت نفسه عقابه على الذنب وفداء له (٣٠). وندم المرء على ذنبه ليس معناه - إذا أردنا الدقة - إدانة ذاتية : self - condemnation: وإنما يتألف من إدانة الفعل «بمستوى أعلى» لا بذاتى الخاصة (٢٣). والحق أنه فى الادانة الذاتية يعارض مظهر من مظاهر الله مظهرا آخر، المظهر الأكبر ضد المظهر الأقل، المظهر الذى يرمز إلى إمتلاء الألوهية ضد المظهر الأقل إمتلاء: «فنحن ندين أنفسنا لأننا لم نفهم الله فهما تاما» (٣٤).

وكل خطيئة - فى رأى «كارسافين» - عبارة عن نقص فى مظهر الله. ومن ثم كان الغرور محاولة لتأكيد المرء لذاته، ومن حيث إنه موجود، فإنه مظهر من مظاهر الله (٤٩)، ولأن الامتلاك إنعكاس لا متلاك كل شىء فى الله، «ولكنه يعانى من النقص، والانسان المغرور لص أحمق (٥١): إنه يريد أن يملك كل شىء، إنه متشبث نهم، ولكنه لا يحصل على ممتلكات الله التى تنتمى إلى ذات تريد أن تملك «حقا كل شىء» أى تود أن يملك الكل - بما فى ذلك الله - العطايا التى تملكها هى» (٥٢).

ويستنبط كارسافين» من هذا التصور للشر أن سبيل الكمال «لا يقوم فى الصراع مع شر لا موجود، وإنما فى اكتمال محبتنا لله ومع الله» . ويقول الرب «لا تدينوا،

ولا ينفصل أحدكم عن الآخر بالدينوية» وحين تنتصرون على الضعف، ستفهمون أنه لا وجود للشر» (٦٩). لا تقاوموا الشر؛ إذ لا وجود للشر» ولكن «اصنعوا الخير» والتمسوا فيما يسمى بالشر «لمحة خافتة من الخير، وانفخوا فى اللهب الضئيل حتى تجتاح النار العالم» (٦٩) «أدركوا الخير وحده، إذ لا وجود للشر» (٧٥).

«ولربما كان من نصيبكم أن تدافعوا عن الضعفاء بالعنف، وأن تنقذوا الحياة بقتل المذنب» (٧٠)، «وإنى لأعتقد أن الله يرسل هذه المحنة لأناس لا فهم لديهم» (٧١). ويعترف «كارسافين» بأنه «قد يوجد شيء اسمه القتل الصالح والحرب الصالحة»، ولكن حين نقرر ذلك فى الحياة الفعلية، فينبغى أن نحذر صوت عدو المسيح (٧٢).

وقد يكون النقص فى المخلوق بحيث لا يكون له وجود شخصى إلا بصورة جنينية embryonically (الحيوانات) أو بالقوة فحسب (الأشياء) (عن الشخصية ١٢٧). ويتوقف كمال الشخصية على تمثلها الكامل للطبيعة الالهية، أى على بلوغها التأله. والسلسلة الأنطولوجية فى عملية تضحية الله بذاته للمخلوق وتضحية المخلوق بذاته لله تتم كما يلى: «فى البدء يكون الله وحده، ثم، الله الذى يموت ومجيء المخلوق إلى الوجود ـ ثم، المخلوق وحده بدلا عن الله ـ ثم المخلوق الذى يموت وقيام الله، ثم، الله وحده مرة أخرى. ولكن كل شيء «فى البدء» و«ثم» و«فورا»، فالله هو الله ـ الانسان أيضا» (١٦١).

وهذه الوحدة بين الله والانسان فى الأقنوم الالهى لا تصبح ممكنة إلا بتجسد اللوغوس، الذى يتألف من أنه يصير ناقصا بحريته، فهو قد أراد النقص لا فى حد ذاته، ولكن الجانب الوجودى منه فحسب، أى النقص باعتباره عذابا على غير ذنب وباعتباره موتا (٢٢٤).. وما دامت ناسوتية المسيح ليست خارجية عن «شخصه» وإنما هى «بداخله» فإن عذاب المسيح وموته مأساة إلهية على الرغم من البعث، بل إن النظرية القائلة بآلام الأب potripassionism (وهى النظرية القائلة بأن الأب يتعذب كالابن سواء بسواء) تتضمن عنصرا معينا من الحقيقة (١٩٢).

والمخلوق الذى يتأله عن طريق الفضل الالهى هو إله حقيقى، ولكن، يينغى ألا يفضى ذلك إلى تطابق شبيه بوحدة الوجود بين الله والعالم: فثمة إختلاف أنطولوجى عميق بين «لا يكون» التى تأتى من «يكون» وبعد «يكون»، و«بين يكون» التى تأتى بعد «لا يكون» ومن «لا يكون» (١٦٠).

ولكارسافين نظرية شائقة عن الجسمية corporeality التى يعرفها بأنها الكثرة فى

شخصية مقسمة لذاتها، بحيث تحدد تعين الذات. وهذا التعين هو بالضرورة «ارتباط جسدى بالأجسام الأخرى لا من حيث إنه موضوع معها وضعا خارجيا جنبا إلى جنب أو متصلا بها، بل إنه متداخل معها ومندمج فيها. فجسدى يحتوى على الجسمية الخارجية عنه، والجسمية الخارجية عنه تحتوى جسدى. وكل ما أدركه أو أتذكره أو حتى أتخيله هو جسميتى، وإن لم تكن جسميتى وحدها، بل ما هو خارج عنها «أيضا». والعالم كله فى الوقت الذى يبقى فيه جسمية خارجية عنى، يصبح جسميتى سواء بسواء» (١٢٨).

وبهذه النظرية يتجاوز «كارسافين» ـ وهو أمين لمبدئه فى تلاقى الأضداد ـ يتجاوز الاختلاف القائم بين النزعة الظاهرية phenomenalism والنزعة الحدسية intuitivism (٧٩). فالعالم كله الخارجى بالنسبة للجسم الفردى لشخصية ناقصة هو ـ فى رأيه ـ جسمه أيضا إلى حد ما، ولكن جسم «خارجى» (١٣١)، وهو يحاول أن يستخدم هذا التصور لكى يفسر أمورا مثل القياس النفسى psychometry والاحالة الخارجية للحساسية exteriorization of sensiblity إلخ. وهو يفسر حضور الاحساس فى الأطراف المبتورة بقوله إن أجزاء الجسم وجزئياته التى تفصل عنه لا تفقد كل ارتباط به (١٣٠) ومن ثم يذهب «كارسافين» إلى أن طريقة التخلص من الجثة ليست أمرا لا يهمنا، والمادى يلعن نفسه حين يكتشف حماقته عندما يحرق جسده ويستحيل رمادا وفقا لأحدث الطرق الفنية فى محرقة هجرها الله.

والفرق بين شخصية ناقصة وشخصية كاملة هو أن للشخصية الأولى جسما فرديا وخارجيا فى الوقت نفسه، بينما يندمج الجسم الخارجى كله للشخصية الثانية بجسمها الفردى (١٣٤).

وكتاب «كارسافين»: «فلسفة التاريخ» كتاب قيم على وجه الخصوص. ففيه يصوغ «كارسافين» المبادئ الأساسية للوجود التاريخى، كما يبحث فيه «مكانة ما هو تاريخى ودلالته فى العالم ككل، وفى علاقته بالوجود المطلق» (٥). وينظر إليه باعتبار أن الهدف الأسمى للتفكير التاريخى هو فهم الكون كله، والوحدة الشاملة المخلوقة كلها باعتبارها ذاتا واحدة متطورة» (٧٧). أما التاريخ بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ـ فإنه يهتم «بنمو البشرية باعتبارها ذاتا واحدة مكانية ـ كلها، وزمانية كلها » (٧٥). ويعنى «كارسافين» «بالنمو» development العملية التى يتغير فيها كُلٌّ ما (مثل الكائن العضوى أو الحياة العقلية) تغيرا مستمرا. بحيث يصير باستمرار مختلفا من حيث الكيف ـ وهو يصير من الداخل، ومن نفسه، لا عن طريق إضافة أى شىء من الخارج إليه» (١٠).

واستمرار النمو يدل على أن الشيء النامى لا يتألف من أجزاء منفصلة، أو من ذرات، بل يؤلف ذاتا واحدة لا تتمايز عن نموه، بل إنها شيء واقعى فيه، وبالتالى فإنها مكانية كلها، زمانية ــ كلها ــ كيفية ــ كلها، شاملة لكل شيء (١١). (ويرفض «كارسافين» فكرة الجوهر باعتباره مبدأ متميزا عن العملية). وهذه الذات «شخصية» personality تستوعب كل شيء بالقوة، بل إن كل جانب كيفى منها عبارة عن وحدة شاملة مضغوطة» a contracted pan - unity. ونمو الذات عبارة عن انتقال من أحد جوانبها إلى الآخر، انتقال تتحكم فيه الطبيعة الديالكتيكية للذات نفسها، لا المؤثرات التى تأتى إليها من الخارج. و «كارسافين» ينبذ العلاقات الخارجية فى مجال الوجود التاريخى ذلك أن كل فرد تاريخى (أى شخص أو أسرة أو أمة٠٠ إلخ) هو فى رأيه العالم كله فى أحد جوانبه الفريدة التى لا تتكرر، ومن ثم فإن مجال الوجود التاريخى يتألف من ذوات يتداخل بعضها فى البعض الآخر، ومع ذلك فإنها تنمو فى حرية، ما دام كل واحد منها يحتوى على كل شيء فى صورة جنينية، وليس بينها علاقات خارجية. وهذا يؤدى إلى نتائج على جانب من الأهمية بالنسبة لمناهج البحث فى التاريخ. وهكذا يرفض «كارسافين» فى البحث التاريخى تصور السببية باعتبارها مؤثرا خارجيا. فإذا تأثرت أمتان إحداهما بالأخرى فى مجرى تطورهما، فإن ذلك لا يكون ممكنا إلا لأن كلا منهما جانب من جوانب ذات أعلى تشملهما معا (الحضارة، البشرية، الكون)، وبالتالى فإن ما هو «أجنبى» بالنسبة لأمة ما، هو «منها» بمعنى ما، بحيث إن النمو يتم باستمرار وبصورة ديالكتيكية من فكرة الأمة نفسها، ولا يصنع كما تصنع الفسيفساء من المؤثرات الخارجية عليها (٦٤). وتأثير الطبيعة على حياة شعب ما ليس هو أيضا مؤثرا خارجيا، وفقا لكارسافين: ذلك أن طبيعة أى بلد كعناصر الوجود المادية كلها (مثل الملابس، وحجم المخصصات الفردية.. إلخ) لا تؤثر على العملية التاريخية من حيث هى كذلك، أى مأخوذة على انفصال، وإنما من حيث مدى انعكاسها فى الوعى، وتحولها إلى «عنصر نفسى اجتماعى» (٩٥ – ١٠٠) وهذا ممكن لأن الطبيعة ــ كالانسانية ــ هى الاحالة الفردية individualization لذات أعلى، أو لكون أكبر macrocosm؛ ومن الحق أنها أقل اكتمالا من الانسانية. ولكنها مع ذلك تؤلف ــ من خلال تلك الذات الأعلى ــ جزءا من عقلية الانسان (٣٤٧).

والحجة التى يسوقها «كارسافين» على أن «كل شيء جديد فى العملية التاريخية ينبثق دائما من اللاوجود، وإلا لم يكن شيئا جديدا» (٢٣٧)، هذه الحجة، على أكبر جانب من الأهمية أيضا بالنسبة لمناهج البحث فى التاريخ. واستنادا على قوة هذه

الحجة يرفض التفسيرات النشوئية genetic التى ترد الجديد إلى إعادة تركيب القديم، كما يتم ذلك مثلا فى محاولة رد المسيحية إلى تركيب من الحضارتين اليهودية والاغريقية» (١٨٠). والصراع بين منهج الاحالة الفردية ومنهج التعميم فى التاريخ صراع لا حل له فى نظر «كارسافين» مادامت الكلية universality تعنى عنده الاحالة الفردية للذات الأعلى فى كثرة الذوات الأدنى، والكلى هو نفسه فرد عينى، «وهو ليس مجردا، وليس منعزلا عن تعبيراته العينية» (١٩١).

وقد توضع موضوعات تاريخية معينة وضعا محددا فى ترتيب تصاعدى من حيث علاقة أحدها بالآخر: ومثال ذلك الفرد والأسرة، والأمة والمدنية (الهندية، واليونانية، والرومانية، والأوربية.... إلخ.) والبشرية والعالم. ويمكن أن نميز فى النمو التجريبى لكل فردية تاريخية المراحل التالية، وفقا لكارسافين:

١ – الوحدة الشاملة بالقوة potential pan-unity للشخصية التاريخية أى – «الانتقال من اللاوجود إلى الوجود».

٢ – الوحدة المتمايزة مبدئيا أى الانقسام فى العناصر، وهو نقصان فى الوحدة وإن لم يكن نقصانا ملحوظا، مادامت العناصر ينتقل أحدها إلى الآخر فى يسر، ومن الممكن استبدال بعضها بالبعض الآخر، ويكون لها بهذا المعنى طابع الفرديات الفائقة على ما هو عضوى superorganic individualities.

٣ – الوحدة العضوية – أى مرحلة التحديد الوظيفى والثبات المقارن للملامح الفردية.

٤ – انحلال الوحدة العضوية إلى وحدة منظمة systematic ثم انهيارها عن طريق التفكك (٢١١).

والغرض من التطور هو تحقيق الوحدة الشاملة الكونية للخلق باعتبارها فردية مطلقة. وقد سبق أن رأينا أنه لا سبيل إلى تحقيق هذا الغرض فى العالم التجريبى، وإنما يتحقق فى نظام يتجاوز ما هو تجريبى superemperical order، ومن حيث إن المطلق باعتباره خيرا مطلقا يمنح نفسه تماما للعالم، ويفدى العالم عن طريق التجسد، ويجعله كاملا. وعلى هذا النحو كانت العملية التاريخية كلها إلهية إنسانية. وليس الكمال هو النهاية الزمنية للتطور: فإنه من وجهة نظر الذات الناقصة، ينتصب المثل الأعلى دائما أمامها، ويتحقق تحققا أبديا «فى العدد اللامتناهى للاحالات الفردية»، غير أن ذلك لا يمنع المثل الأعلى بأى حال من الأحوال أن يصبح أمرا

واقعا، وأعلى من جانب الصيرورة الذى يتضمنه أو أعلى من العملية التاريخية التجريبية.» وفى الوحدة الشاملة: «وفى كل نقطة فيها تتلاقى الصيرورة والاتمام والكمال» (٨٦).

وهكذا، يختلف تصور «كارسافين» للتطور اختلافا حادا عن تصور المفكر الوضعى للتقدم. ففى الوحدة الشاملة، تؤخذ كل لحظة من لحظات التطور على أنها معادلة من حيث الكيف لكل لحظة أخرى، ولا ينظر إلى واحدة منها على أنها مجرد وسيلة أو مرحلة انتقال إلى الغاية الأخيرة، ومن الناحية التجريبية، تتفاوت قيمة اللحظات وفقا للدرجة التى تتكشف بها الوحدة الشاملة فيها (أى فى تلك اللحظات) ويتضمن تاريخ كل فرد لحظة من الكشف التام للوحدة ـ الشاملة وهذا هو «ذروة تطورها». ويمكن أن نجد المعيار الذى نحدد به أن لحظة معينة هى الذروة بالبحث فى الشخصية الدينية للفرد موضوع البحث، ونقصد بذلك «علاقته الخاصة بالمطلق» (أى بالحق والخير والجمال). ولما كان التطور التاريخى باعتباره كلا عملية إلهية إنسانية، فإن معيار اقترابه من المثل الأعلى يمكن أن نجده فى الشخصية التى تعبر أكمل تعبير عن المطلق فى العالم التجريبى أى فى المسيح. وتاريخ البشرية كله ما هو إلا «ظهور كنيسة المسيح الأرضية واختفاؤها تجريبيا» (٢١٤). ومن ثم ينبغى أن يكون العلم التاريخى دينيا، بل أن يكون ـ فضلا عن ذلك ـ «أرثوذكسيا» (١٧٥، ٣٥٦).

ويصوغ «كارسافين» نظريته عن الكنيسة وعلاقتها بالدولة فى كتيب عنوانه: «الكنيسة والفرد والدولة». فالكنيسة هى جسد المسيح، هى كمال العالم الذى أنقذه ابن الله (٣). والعالم يتسامى بنفسه فى حرية، فيصبح الكنيسة. وكاثوليكية الكنيسة ليست هى الطابع الكلى، وإنما «المعية» sobornost (togetherness) (٥)، «الواحد فى الكل ووفقا للكل، أى الوحدة المنسجمة بالمحبة لتعبيرات «الحق» العديدة (٦). والكنيسة هى الشخصية المتضمنة لكل شىء المحتوية على الشخصيات المتآلفة للكنائس المحلية والقومية. (٧)

والدولة هى التنظيم الذاتى الضرورى للعالم الآثم. فإذا جاهدت دولة لاتباع حقائق الكنيسة ومثلها العليا، فإنها تكون عندئذ دولة مسيحية (١٢). ومادام الانسان والدولة خاطئين، فإن أعمال العنف والعقوبات والحروب أمر لا مفر منه، ولكنها تظل مع ذلك خطيئة، ولا يمكن التغلب عليها إلا عن طريق الاتحاد مع المسيح (١٣). غير أن نبذ الحرب، بالاعتماد على «معجزة» يعنى إغراء الله، وهو بذلك جريمة خطيرة تهدد مصلحة المواطنين والأجيال القادمة (١٤). ويكشف «عدم المقاومة المطلقة

للشر عن طريق العنف» التى نادى بها «تولستوى» عن افتقار فى فهم النقص الذى يتصف به العالم. ذلك أن تحاشى استعمال العنف فى الصراع ضد الشر هو فى الحق مقاومة غير مباشرة ومنافقة بالعنف مادام الآخرون يشنّون الحروب ويعدمون المجرمين، وأتركهم يفعلون ذلك، بينما أقف أنا جانبا. والشخص الذى يعانى من الشر هو وحده الذى له حق عدم المقاومة بالعنف. وليس هذا عدم مقاومة، وإنما تضحية بالذات، وهى أفضل طريقة للانتصار (٢٨). والعالم الذى يسعى إلى الكمال يضم متناقضات باطنية تؤدّى إلى منازعات فاجعة (٣٠).

وينبغى أن تسعى الدولة كيما تصبح شخصية داخل الكنيسة، ولكنها من الناحية التجريبية ليست إلا مسيحية بدرجة ضئيلة (٦٧). والكنيسة لاتبارك نشاط الدولة فى حد ذاته ـ أى فى طبيعتها الشريرة جزئيا، وإنما تباركها من حيث ما فى هذا النشاط من خير، فهى تصلى للجيش «المحب للمسيح» Christ-loving، وفى زمن الحرب، تصلى الكنيسة كى يسود العدل الالهى، لا للانتصار التجريبى على العدو. وهكذا نرى مثلا أن أعياد شفاعة السيدة العذراء ـ التى تحتفل بها روسيا أروع احتفال ـ ترتبط بمعجزة أدت إلى هزيمة الروسيين على أيدى اليونان (١٩).

ويقول «كارسافين» : إن الفكرة الحديثة القائلة بانفصال الكنيسة عن الدولة فكرة باطلة:

١ ـ فالدولة التى تنفصل عن الكنيسة سوف تصل إلى دين الانسانية أو التأليه الذاتى self-deification أو إلى النزعة النسبية.

٢ ـ ومثل هذا الانفصال محال مادام للدولة مثل عليا حقيقية هى مسيحية بالقوة. بيد أنه من الجوهرى الحد من مناشط الكنيسة والدولة. ومهمة الكنيسة هى أن تحضّ الدولة على أن تكمل نفسها فى حرية لكى تكون جديرة بملكوت السماء، وأن تفضح الشر، وتبارك الخير، ولكن دون أن تأخذ على عاتقها مهمة الارشاد السياسى. وعلى الدولة أن تكفل للكنيسة استقلالها فى مجال نشاطها الخاص، وهو المجال اللاهوتى والتعليمى والأخلاقى والتبشيرى والشعائرى، ولابد أن يكون للكنيسة حق فضح الخطأ، وحقوق الملكية، ولكن ينبغى ألا تظفر بمعونة الدولة الاقتصادية أو استخدام سلطان الدولة لاضطهاد الزنادقة، ويجب على الدولة أن تدافع عن الكنيسة ضد الدعاية العدوانية (٢٣) «والتآلف» بين الكنيسة والدولة هو العلاقة المثالية بينهما.

ويناقش «كارسافين» مشكلة طابع الروح الروسية المميز فى كتيبه: «الشرق والغرب والفكرة الروسية» فيقول: إن الشعب الروسى خليط موحد من شعوب خضعت للأمة الروسية العظمى (٧). والشعب الروسى شعب عظيم فى المستقبل الذى يجب أن يبنيه، وفيما صنعه فعلا حتى الآن - فى تنظيمه للدولة، وفى حضارته الروحية، وفى الكنيسة والعلم والفن (٢٣).

والجانب الجوهرى فى الشعب الروسى - هو فى رأى «كارسافين» - روحه الدينية بما فى ذلك إلحاده المهاجم (١٥). ولكى يجد الفكرة الرئيسية فى الروح الدينية الروسية يقارن بين الشرق والغرب وروسيا، ويفرق بين طرائق ثلاث لفهم المطلق أو الله فى علاقته بالعالم - التأليهية، ووحدة الوجود، والمسيحية (١٨). وهو يعنى «بالشرق» المدنيات غير المسيحية وهى مدنيات الاسلام والبوذية والهندوكية والطاوية Taoism، والنزعة الطبيعية لدى الاغريق والرومان، والأمم البربرية أيضا (١٧)، والغرب وروسيا هما العالم المسيحى المتمدن. والنزعة التأليهية معناها عند «كارسافين» النظرية التى مؤداها أن الله يعلو على العالم ويقف فى علاقة خارجية عنه (١٨). ويطلق اسم وحدة الوجود على الرأى القائل بأن الألوهية محايثة للعالم، ومهما يكن من أمر، فليس العالم فى حد ذاته هو الالهى، وإنما الالهى هو «الماهية الحقيقية لكل شىء» (٢٦). فى القوة اللامتعينة دون تمايز فردى (مذهب الطاوية والبوذية والبرهمية) والمسيحية هى نظرية الوحدة الثلاثية المطلقة باعتبارها مبدأ الوحدة الشاملة الذى لايرد إلى القوة اللامتمايزة للأشياء جميعا - كما هى الحال فى وحدة الوجود (٣١). والنسبى - وفقا للتعليم المسيحى - يتميز عن المطلق ويتطابق معه فى الوقت نفسه، وكل ما هو فعلى actual إلهى، فهو مظهر من مظاهر الله، والمخلوق يتلقى الله فى نفسه (٣٢). ويقول «كارسافين» إن مثل هذه التأويلات للمسيحية ينظر إليها أحيانا على أنها منتمية إلى وحدة الوجود، غير أن هذا ليس صحيحا وخاصة بالنسبة لتعريف «كارسافين» الخاص لوحدة الوجود. فالمسيحية تؤكد القيمة المطلقة للشخصية فى تحققها العينى وهى تشجع تطور الحضارة، وتأخذ الغرض من الحياة على أنه التحول الكلى والبعث (٣٥).

ودين الغرب - الذى ضمن عقيدته عبارة «المنبثق من الآب والابن» - أى نظرية صدور الروح القدس عن الآب والابن معا - يتضمن انحرافا عن الأسس الرئيسية للمسيحية. ومن الحق، أن مثل هذه النظرية تفترض سلفا أن «الروح القدس «يصدر» عن ذلك الذى يكون فيه الآب والابن شيئا واحدا»، وفى هذه الحالة ثمة وحدة خاصة

من الآب والابن، لا من حيث الجوهر أو الشخصية، ولكنها فائقة على الشخصية superpersonal، ويلزم عن ذلك إذن أن الروح القدس أدنى من الآب والابن، وهذا «تجديف ضد الروح القدس». غير أن المخلوق لا يمكن أن يتأله بمعزل عن الروح القدس، وبالتالى فإن التقليل من شأن الروح القدس يؤدى إلى التقليل من شأن المسيح فى ناسوتيته، كما يؤدى إلى فكرة أن الوجود التجريبى «لا يمكن أن يؤله تماما» أو أن يصير مطلقا، فثمة حاجز لا سبيل إلى عبوره مثبت بين المطلق والنسبى، وتؤخذ المعرفة على أنها محدودة (٤١). فإذا اعترف الانسان بضعف عقله وإرادته، فإنه يحتاج إلى حقيقة لا يرقى إليها الشك على الأرض وكنيسة أرضية لاتقهر، ومن هنا ينشأ تنظيم أرض للكنيسة على هيئة ملكية ذات مراتب يعلو بعضها بعضا، وعلى رأسها البابا الذى يتمتع بسلطان طائفى (٤٦). ويؤدى هذا فيما بعد إلى الانصراف عن الحياة السماوية، والتركيز على الرخاء الأرضى، وإلى ازدهار فنون الصناعة والرأسمالية، والامبريالية، وأخيرا إلى النزعة النسبية والتفكك الذاتى (٤٧).

أما فى المسيحية الشرقية ـ أى فى الأرثوذكسية التى لم تعتنق أية عقائد جديدة بعد المجلس المسكونى السابع ـ فلا انفصال بين المطلق والنسبى (٥٤). ولابد أن يؤله النسبى تماما وأن يجعل مطلقا، ولا حدود للمعرفة، والمعرفة ليست هى الفكرة فحسب، بل «الايمان الحى» ووحدة الفكر والنشاط ومن ثم لم تنشأ تلك المشكلة التى شطرت الغرب إلى الكاثوليكية والبروتستانتية (٥٥). وليس الفداء رد اعتبار قانونى تحققه تضحية المسيح. والتوبة فى رأى المذهب الأرثوذكسى عبارة عن تحول للشخص كله، وليس مجرد تعويض مضبوط عن الخطيئة بإتيان مقدار مقابل من الحسنات. ومن ثم كانت الغفرانات ونظرية المطهر مستحيلين فى الأرثوذكسية. فالمذهب الأرثوذكسى مذهب كونى، ويعبر عن ذلك فى الأيقونات الأرثوذكسية برمزية الألوان، وهى رمزية الحياة الكونية.

ومن السمات المميزة للفكر الروسى صراعه ضد النزعتين التجريبية والعقلية واهتمامه بالمشكلات الميتافيزيقية (٥٧). والأدب الفنى الروسى «بطولى الطابع». وفى السياسة الخارجية الروسية منذ عصر الحلف المقدس إلى يومنا الحالى، يوضع العنصر الأيديولوجى فى مركز الصدارة (٥٨). والمثل الأعلى الروسى هو التداخل المتبادل بين الكنيسة والدولة (٧٠). بيد أن الكنيسة تمثل الوحدة الشاملة للانسانية ككل. ومادامت الكنيسة قد انقسمت إلى شرقية وغربية، فينبغى علينا أن «ننتظر» عودة الوحدة بين الكنائس قبل أن نشرع فى واجبنا المشترك (٧٠). وفى هذه الأثناء

تكون مهمة الثقافة الروسية أن تحيل القدرات الكامنة المحفوظة منذ القرن الثامن إلى الفعل وأن تقبل القدرات التى أحالها الغرب إلى فعل (« الصبغة الأوربية»)، وأن تكمل هذه القدرات بمبادئها الخاصة. وليس عودة الاتحاد بين الكنائس مجرد عمل شكلى، ولكنه اتحاد بين الثقافات يتم الآن فعلا دون أن يلاحظ أحد.

وعيب الأرثوذكسية الروسية هو سلبيتها وركودها، وأقيم مافيها مجرد «ميل إلى التطور» (٥٨). والروس «يتأملون المطلق من خلال ضباب الأحلام» (٥٩). «والثقة فى التألية المقبل يجعل الحاضر عقيما» وبلوغ المثل الأعلى لا يكون عن طريق «الاصلاحات الجزئية والجهود المنعزلة» (٦٢)، «والروسى يريد أن يعمل دائما باسم شىء مطلق أو ارتفع إلى مستوى المطلق.» فإذا ارتاب شخص روسى فى المثل الأعلى المطلق، فإنه يمكن أن يهوى إلى اللامبالاة التامة بكل شىء أو إلى حالة من الحيوانية؛ «وهو خليق بأن ينتقل من الطاعة التامة للقانون إلى التمرد التام الذى لا يكبح جماحه شىء.» وفى مجاهدته من أجل اللامتناهى يخشى الرجل الروسى التعريفات والحدود، ومن ثم كانت العبقرية الروسية كامنة فى القدرة على التحول transmutation.

ومذهب «كارسافين» صورة من صور وحدة الوجود، فهو ينظر إلى المطلق باعتباره الوحدة الشاملة لكل شىء. ولقد أشرت فى نقدى لفلسفة «فلاديمير سولوفييف» و «الأب س. بولجاكوف» إلى أن الله مبدأ يعلو على كل نسق، وأنه خلق العالم على أنه شىء خارجى عنه من الناحية الأنطولوجية (الوجودية)، ولهذا لم تكن نتيجة خلقه للعالم أن أصبح كائنا محدودا، وذلك لأن علاقة الحد relation of limimting لا تكون ممكنة إلا بين أشياء متجانسة . ويقول «كارسافين» إنه إذا لم يكن الله وحدة شاملة، فمن الممكن أن يقوم إله ثان وثالث و... عاشر إلى جانبه. وهذا الاعتراض غير مقنع، فنحن نصل بالضرورة إلى تصور الله باعتباره مبدأ يعلو على كل نسق ويتحكم فى وجود نسق العالم بمضمونه الفعلى والممكن. ونسق العالم مع المبدأ الذى يعلو على كل نسق ـ وهو الله ـ يضمنان كل ما يدرجه «كارسافين» فى تصوره عن الوحدة ـ الشاملة. وكما أن وحدته الشاملة فريدة، فكذلك المبدأ الذى يتجاوز كل نسق ـ أعنى الله ـ مع الكون الذى هو أساسه . وحين يقول «كارسافين» إنه إلى جانب مثل هذا الله يمكن أن يوجد إله ثالث.. وعاشر، فإنى أسأله : أين يجد كونا ثانيا وثالثا... وعاشرا بحيث يرغمه ذلك على قبول وجود إله ثان وثالث وعاشر. فما من أحد يستطيع أن يدلنا على مثل تلك الأكوان، ومن ثم فإن تقبل هذه الكثرة من الآلهة تحليق جزافى للخيال.

ويفرق «كارسافين» بين مذهبه وبين وحدة الوجود بالاشارة الى نظريته فى الوجود المخلوق، بيد أنه هو نفسه يقول: إن الله لا يخلق «أى شىء» إيجابى له طبيعة خاصة به. والكيان المخلوق فى رأيه هو «عدم» يمنحه المطلق نفسه، ومن حيث إن هذا «العدم» يتلقى المضمون الالهى فإنه يصبح «شيئا مخلوقا»، و «ذاتا ثانية». وهذه المحاولة للهروب من وحدة الوجود غير مقنعة على الاطلاق : فليس «العدم» وعاء فارغا يمكن أن يتلقى أى شىء، أو أن يظهر من الكبرياء ما يمنعه من تقبل «امتلاء» الحياة الالهية. وهذا يفسر لماذا لم يكن المخلوق فى مذهبه شخصية إذا شئنا الدقة، كما يقول «كارسافين» نفسه: فالمخلوق يتلقى مضمونه كله من الوحدة الألهية الشاملة، وهو لا يخلق شيئا هو نفسه، بحيث إن العالم المخلوق كله ـ فى نظر «كارسافين» ـ عبارة عن مظهر لله ـ (٨٥، ١٧٥). وقد يوجد تصور المظهر الالهى فى مذهب يؤمن بالألوهية أيضا، ولكنه يعنى حينئذ تحقق الله فى أعماله، أى فى خلقه كيانات متميزة عنه من الناحية الأنطولوجية، ومع ذلك فإن وجودها يشهد على أنه موجود باعتباره خالقها. وكلمة «مظهر الله» theophany تعنى عند «كارسافين» شيئا مختلفا، هو تحقق الله فى المخلوق، بمعنى أن كل المضمون الايجابى للمخلوق هو مضمون الوجود الالهى ، والمخلوق من حيث هو «شىء ما» مطابق لله من الناحية الأنطولوجية، باعتبارة على الأقل جزءا من الوجود الالهى.

وحين تعرضت لمذهب الأب «س. بولجاكوف» بالنقد، ذكرت أن وحدة الوجود لا تقوم على أساس منطقى. وتتضح استحالتها المنطقية على وجه الخصوص فى مذهب «كارسافين» مادام يرجع كل شىء واقعى إلى الله بطريقة مطلقة، تاركا مجرد «العدم» للمخلوق. ويفشل مذهبه ـ شأنه فى ذلك شأن أشكال وحدة الوجود جميعا ـ فى تفسير حرية الكيانات المخلوقة بمعنى استقلالها عن الله ، بل وتعارضها المتكبر معه. وهو يعنى بالحرية أن يكون الشىء أساس ذاته أو المكيف - لذاته Self-Conditioned. كما أن مذهبه لا يعطى إجابة شافية لأصل الشر وطبيعته. و«كارسافين» ملزم ـ لكى يكون متسقا مع نفسه ـ أن يفهم الشر ونقص المخلوق على أنهما مجرد عدم اكتمال للخير. ومثل هذا التفسير يتعارض تعارضا حادا مع الطبيعة الحقيقية للشر التى تمتلىء فى أغلب الأحيان بمضمون شرير كالبغض الشخصى الذى لا يمكن أن يرد بحال من الأحوال إلى حب ناقص. فليس غريبا إذن أن ينكر «كارسافين» وجود الشيطان: فلو أنه لم يفعل ذلك، إذن لكان لزاما عليه أن يقبل أن الله يتخذ من المظاهر ما يتألف من بغضه لنفسه.

وكارسافين من أصحاب النزعة الشخصية personalist .وهو ينظر إلى كل كيان على أنه إما أن يكون شخصيا بالقوة، أو شخصيا بصورة جنينيـة (الحيـوانات)، أو أن يكون شخصيا بالفعل . وهو يعتقد أن الأمم والوحدات الثقافية والبشرية شـخصيات متناغمة. وكل من تلك الشخصيات هو على أى حال ــ الوحدة الشاملة نفسـها، وإن تكن «مضغوطة» فى كل منها بطريقة مختلفة ، وبالتالى فإننا لا نجـد لـديه تصـورا للتفرد الفردى الحقيقى والأبدى باعتباره قيمة مُطْلقة: وكل تطور يتألف مـن أن كل كيان مخلوق يوجد بجوار الله يصبح إلها، وفى نهاية التطور «لا يوجد غير الله وحـده مرة أخرى». وينبذ «كارسافين» تصور الذات باعتبارها جوهرا فـرديا أى بـاعتبارها فائقة على الزمان والمكان، وبالتالى فاعلا أبديا. وليس هذا بمستغرب ، لأن مثل هذا التصور يناقض واحديته المصطبغة بوحدة الوجود . وهو يريد أن يستبدل مـا هـو فائق على المكان والزمان بما هو مـكانى كلـه وزمـانى كلـه، all spatial and all-temporal ، وهذا معناه أن العالم كله ــ بالنسبة إليه ــ يتألف من حوادث ، أى مـن عمليات زمانية ، وزمانية مكانية، وإن كان الكيان الذى بلغ المرحلة العليا من الوجود يحقق هذه العمليات فى كل زمان وفى كل مكان. وليس من العسير بيـان أن تصـور الوجود فى كل زمان وفى كل مكان لايستطيع أن يفسر جوانب معينة من العـالم، تلك الجوانب التى تتضح على ضوء الرأى القائل بأن الذات، أى الفـاعل الجـوهرى ــ فائقة على الزمان والمكان. وكل حادثة تدوم فى الزمان، حتى لو كان هذا الزمان ثانية واحدة وتحتل مكانا ــ حتى لو كان هذا المكان ملليمترا واحدا ــ يتألف مـن عـدد لامتناه من الشذرات الخارجية بعضها عن البعض الآخر. ولا يمـكن أن تـكون كلا واحدا إلا على شرط أن تكون مخلوقة بواسطة فاعل فائق على الزمان والمكان يوجد بينها. بل إن إدراك عملية زمانية ما ــ كنغمة مثلا ــ على أنهـا شـىء يحـدث فى الزمان، يتطلب أن تدرك فى الحال ــ ككل واحد ــ وهذا ليس ممكنا إلا لأن الـذات المدركة فائقة على الزمان.

وهذه الاعتراضات على بعض المواقف الرئيسية فى فلسفة «كارسافين» لا تمنـع المرء من أن يعلق قيمة ملحوظة على عدد من نظرياته، مثل تصوره عـن التـاريخ ، وعن الشخصية السيمفونية، وعن العملية الالهية الانسانية، وعن التطور المستقل لكل كيان، وعن الجسم الخارجى والفردى ، وماشاكل ذلك.

الفصل التاسع عشر

دراسات في المنطق

إذا وضعنا في اعتبارنا الوقت القصير نسبيا الذى بدأت تتطور فيه الفلسفة الروسية: كان لزاما علينا أن نعترف بأن قدرا كبيرا من العمل قد تم في ميدان المنطق. ويعد كتاب «كارينسكى» Karinsky «تصنيف النتائج» معالجة لمنطق العلاقات ونظرية للاستدلالات اللاقياسية nonsyllogistic inferences. ويمكن أن يقال عن كتاب ڤيدنسكى «المنطق باعتباره جزءا من نظرية المعرفة» إنه مثل كلاسى لنسق في المنطق يستلهم روح فلسفة «كانت» النقدية. وكتاب «لوسكى» «المنطق» عبارة عن نظرية في الاستدلال وضعت بروح النزعة «المفهومية» comprehensivism في مقابل نظريات الماصدق existentional. ولقد ذكرنا هذا كله آنفا، وينبغي الآن أن يقال شيء عن مؤلفات بوفارنين Povarnin ون. أ. فاسيلييف N.A. Vassilyev.

وقد عرض «س.أ. بوفارنين» ــ وهو محاضر بجامعة بتروجراد[1] ــ مذهبه في المنطق في كتابين: «منطق العلاقات» و «المنطق»(طبع هذان الكتابان في حوليات كلية الآداب بجامعة بتروجراد سنة ١٩١٥). ويوجه «بوفارنين» في هذين الكتابين نصيبا أكبر من الاهتمام الذى يوجهه «كارينسكى» إلى الاستدلالات اللاقياسية. وتقوم نظريته على هذه الفكرة: وهي أن الأحكام تعبيرات عن علاقات كثيرة متباينة بين الأشياء، مثل علاقة السببية والمساواة واللامساواة، والتعاقب، والمعية...إلخ. ويقول: إن الحكم فكرة عن «شيئين يرتبطان بعلاقة ما» وعلى أساس هذا التفسير يصبح تصور الاثبات أو النفى تصورا ثانوى الأهمية، بينما ترتبط الدلالة الأولى بالعلاقة بين شيئين ويصوغ «بوفارنين» ــ مبتدئا من هذه النظرية ــ مذهبه في تصنيف الاستدلالات.

ويناقش الأستاذ «لابشين» Lapshin مؤلفات «بوفارنين» في بحث مطول تحت عنوان: «دراسات في نظرية المعرفة» (في حوليات كلية الآداب بجامعة بتروجراد سنة ١٩١٧)، ويتضمن البحث معلومات شائقة عن تاريخ المنطق، وخاصة منطق العلاقات. ويلاحظ «لابشين» الارتباط القائم بين نظرية «بوفارنين» والمنطق الرمزي.

---

(١) أعيدت تسمية مدينة سان بطرسبرج خلال الحرب العالمية الأولى، باسم بتروجراد.

أمّا «نيقولاى الكسندروفيتش فـاسيلييف Nicolay Alexandrovich Vassilyev ابـن الاستاذ فاسيلييف الذى شغل كرسى الرياضيات بجامعة قازان ـ فقد كان محـاضرا بتلك الجامعة. وفى مقاله تحت عنوان: «المنطق المتخيل (غير الأرسـطى[٢]) يضـع أسس مذهب جديد فى المنطق.

ويقول «فاسيلييف»: «إن منطقنا الأرسطى ماهو إلا نسق واحد من نسقات عديدة ممكنة من المنطق». وكما ابتكر «لوباتشفسكى» Lobachevsky نسـقا لاإقليـديا مـن الهندسة يخلو من بديهية الخطين المتوازيين، فكذلك نسـتطيع أن نفـكر فى منـطق لا أرسطى يخلو من قانون التناقض. وقد يخدم مثل هذا المنطق أغراض المعرفة فى عالم مختلف عن عالمنا. «يعبر قانون التناقض عن تنافر الاثبات والانكار (النفـى). فالشىء الأحمر ليس أزرقا لأن الأحمر يتنافر مـع الأزرق «(٢١٢). «والتنـافر هـو الأساس المنطقى الوحيد للنفى» (٢١٤). وهـذا يقتضى أن امـكانية قيـام منـطق لاأرسطى يمكن أن نبرهن عليها على أساس من نظرية المعرفة على الوجه التـالى: نحن نعرف التنافر عن طريق الخبرة. ومن ثم فـان قـانون التنـاقض فى المنـطق الأرسطى «قانون تجريبى واقعى» وهو واقعى لأنه يشير «لا إلى أفـكار، بـل إلـى الواقع، ولا يشير إلى أحكام، بل إلى أشياء.» وعلى هذا فإن المنطق الأرسطى ليس صوريا بحتا. فقوانين الفكر الصورية تهتم بالفكر وحده، ولا تهتم بـالواقع، وتهتـم بالأحكام لا بالأشياء» (٢٢١). «ولكن إذا كان قانون التناقض قانونا واقعيا وتجريبيا، فإننا نستطيع أن نستغنى عنه حين نفكر، وحينئذ سوف نصل إلى منـطق خيـالى». وهذا المنطق ينكر القانون الأنطولوجى (الوجودى) الذى لايوجد ـ طبقا له ـ تناقض فى الأشياء، ولكنه يحتفظ بالقانون الصورى القائل إنه «ينبغـى ألا تـكون الأحـكام متناقضة أحدها مع الآخر.». «وتشييد منطق يخلو من قانون التناقض الأنـطولوجى معناه تشييد منطق يخلو من النفى بمعنى التنافر كما نفهمه. ومن الممكن أن تلتقـى فى موضوع ما بأسس تصلح لحكم إيجابى وحكم سلبى فى الوقت نفسـه»(٢١٦). وفى هذه الحالة قد يكون من الضرورى إدراك إمكانية الأحكام المعبرة عن التناقض القائم فى الموضوع، أى أن نقول: إن س هى «أ» وليست هى «أ» فى الوقت نفسه. ويسـمى «فاسيلييف» مثل هذه الأحكام أحكاما «محايدة» neutral . وهكذا يمكن تقسيم أحكام منطقة التخيل من حيث الكيف إلى أنواع ثلاثة: إيجابى وسلبى ومحايد.

ويمضى «فاسيلييف» ليبين أنه من الممكن فى منطقه الذى ينكر قـانون التنـاقض

(٢) مجلة وزارة التربية، أغسطس ١٩١٢.

الأنطولوجي (الوجودى)- تطوير نظرية فى القياس. ويبين كيف يمكن فى حالة الشكل الأول للقياس - أن تختلف نظريته عن المنطق التقليدى.

ويقارن فاسيلييف خصائص المنطق اللاأرسطى بخصائص الهندسة اللاإقليدية. وقد قدم علماء الرياضة تفسيرا واقعيا للهندسة، ويحاول بطريقة مماثلة أن يبين أننا «لو أعطى لنا ترتيب معين للعالم أو لملكتنا فى الادراك، لكان لزاما على المنطق أن يكون لاأرسطيا». ويقول: الاحساسات - فى عالمنا - إيجابية كلها. «والاحساسات التى ترجع إلى أسباب سلبية إيجابية أيضا: فالسكون والظلمة والثبات ليست أقل إيجابية من الصوت والضوء والحركة. ولا تصير الظلمة سلبا للضوء إلا بطريقة ثانوية من حيث إنها لاتتفق معه. ومن ثم، فإن السلبية شيء خارجى عن الاحساسات، شيء يضاف إليها إذا نظر إليها فى علاقتها مع إحساسات أخرى. بيد أننا نستطيع أن نتصور عالما من الاحساسات السلبية، لا«أ» خالصة. ومثل هذا السلب يكون مطلقا فى مقابل سلبنا النسبى. ومن المتصور فى مثل هذا العالم «أن شيئا»«س» يمكن أن يعطينا فى وقت واحد بعينه إحساسات إيجابية «أ» و سلبية لا - «أ» معا. وعلينا حينئذ أن نكون حكما محايدا «س هى أ وليست أ فى وقت واحد بعينه»(٢٣٨).

ويتوسع «ن.أ. فاسيلييف» فى نظرية عن امكان قيام منطق لاأرسطى فى ذكاء واتساق، بيد أن هذه النظرية قائمة على خطأ. ويشرح «لوسكى» فى كتابه «المنطق» أن قانون التناقض ليس بالتأكيد تعبيرا عن تنافر أية صفتين كالأحمر والأزرق مثلا، إذ إنه يعبر عن شيء أكثر جوهرية ألا وهو أن «الأحمر ليس لا - أحمر» أو «أن الأحمرار من حيث أنه احمرار ليس هو اختفاء الاحمرار». فإذا فهمنا قانون التناقض على هذا النحو كان هذا القانون قانونا أنطولوجيا نكتشفه عن طريق الحدس العقلى، ولا سبيل إلى انتهاكه على الاطلاق. وحين يتقبل «لوسكى» هذا التفسير يبين أن جميع المحاولات التى بذلت لاثبات إمكانية انتهاك قانون التناقض والتى قام بها على سبيل المثال : «هيجل » و «س.ل.فرانك» و «فيدنسكى» Vvedensky «ولابشين» Lapshin والماديون الجدليون، محاولات باطلة.

الفصل العشرون

المثالية المتعالية ـ المنطقية فى روسيا وناقدها ف. إرن V. Ern

١ ـ ممثلو المثالية المتعالية ـ المنطقية

حافظ معظم الفلاسفة الروس ـ أيًا كانت أصالة تفكيرهم ـ خلال القرن التاسع عشر، على اتصالهم بالفلسفة الألمانية بعد «كانت». وكان هذا الاتصال العقلى أوثق على وجه الخصوص فى القرن العشرين، إذ اشتغل عدد من الشبان الروس فى ألمانيا فى الحلقات الدراسية التى كان يعقدها الأساتذة: فندلباند Windelband وريكرت Rickert وهرمان كوهن Hermann Cohen وناتورب Natorp وهوسرل Husserl ، وهم من الممثلين البارزين لذلك الشكل من الكانتية الجديدة neo-Kantianism الذى يمكن أن يسمى المثالية المتعالية المنطقية. وأهم أنصار هذه النظرية من الروس: س. هسن s. Hessen ، وج. د. جيرفتش Gurvich ، وف. ستبيون F. Stepun ، وف. سيزيمان V. Sezeman ، وب. ياكوفنكو B. Yakovenko ، وج. لانز Lanz ، وف. سافالسكى V. Savalsky ، ود. ف. بولديرف Boldyrev ، وج. شبت G. Shpet . وحين عاد هؤلاء الشبان إلى روسيا أنشأوا عام ١٩١٠ القسم الروسى فى الصحيفة العالمية «لوغوس» Logos تحت رئاسة تحرير: «هسن» و«ستبيون» و«ياكوفنكو».

وقد قامت المثالية المتعالية المنطقية فى ألمانيا على أساس من الكانتية الجديدة، وهى تعديل أساسى جدًا لنظرية «كانت» فى المعرفة. وهذه النزعة تشبه نظرية «كانت» من حيث إنها تؤكد هى أيضا أن موضوعات المعرفة جميعا هى موضوعات للوعى تبنيها عملية الادراك نفسها. وهى كنظرية «كانت» أيضا شكل من أشكال المثالية الابستمولوجية. غير أن الفلاسفة المذكورين يخالفون «كانت» فى اعتقادهم بأن الذات العارفة ليست هى الذات الفردية الانسانية، وإنما هى ذات أعلى من الفردية superindividual . ويفسرون فى الوقت نفسه الشروط المنطقية للمعرفة على أنها لا هى بالعقلية ولا بالمادية، وإنما تنتمى إلى مجال الوجود المثالى الذى اكتشفه «أفلاطون» لأول مرة. ومع ذلك فإنهم يختلفون عن «أفلاطون» فى أنهم ينظرون إلى الوجود المثالى لا على أنه واقع ميتافيزيقى بل على أنه مجرد شرط منطقى للمعرفة. ولهذا السبب كان خير ما نصفهم به هو أنهم أصحاب النزعة المثالية المتعالية المنطقية.

ويناقش «لوسكى» فى كتابه «مدخل إلى الفلسفة» (الجزء الأول تحت عنوان: مدخل إلى نظرية المعرفة) يناقش الاختلاف بين نظريتهم ونظرية «كانت» مناقشة كاملة. ويقدم لنا «لوسكى» فى هذا الكتاب نسختين من نظرية «كانت» النقدية، واضعا نصب عينيه تفسيرات «نقد العقل الخالص» بروح النزعتين النفسية والظاهرية من ناحية، وتفسيرات المنطق المتعالى من ناحية أخرى. ويهدف «لوسكى» إلى أن يبين أن التفسير الأول وحده هو الذى يعطى فكرة صحيحة عن نظرية «كانت» فى المعرفة، بينما التفسير المتعالى المنطقى الذى يحرر «نقد العقل الخالص» من كل نزعة نفسية وظاهرية ـ كما فعل «كوهن» فى كتابه «نظرية كانت فى المعرفة» ـ تعديل عميق للكانتية.

ولقد كانت المثالية المتعالية المنطقية تطورا للكانتية الجديدة ينحو إلى تقريب نظرية المعرفة من علم الوجود (الأنطولوجيا)، ويفضى بهذا فى النهاية إلى إحياء الميتافيزيقا. ويمكن أن تجد تأملات قيّمة عن هذه المرحلة من الانتقال التى نطلق عليها اسم المثالية المتعالية المنطقية فى مقال «س. أ. الكسييف» (أسكولدوف) «الأزمة الباطنية للمثالية المتعالية» فى مجلة Voprosi filosofii عدد ١٢٥، ١٩١٥، ومقال س. ل. فرانك «أزمة الفلسفة الحديثة» فى مجلة Russkaya Mysl عدد سبتمبر سنه ١٩١٧.

وكان هذا التطور نفسه يجرى فى المثالية المتعالية المنطقية الروسية كما أشار إلى ذلك «س. هسن» S. Hessen أحد ممثليها فى مقاله تحت عنوان Nejnovejsi ruská filosofie فى المجلة التشيكية Ruch filosofický العدد ١ لسنة ١٩٢٣.

ولقد كان الشبان الروس الذين يدرسون الفلسفة فى ألمانيا على اتصال نشط بأساتذتهم وبالطلبة الألمان على السواء، وكانوا ينقلون إليهم المعلومات عن الفلسفة الروسية. وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفلسفة الألمانية لم تؤثر على الفلسفة الروسية فحسب، بل إن النزعة الأنطولوجية الروسية والنزعة الحدسية قد شرعتا فى التأثير على الفلسفة الألمانية أيضا. ومن المرجح أن هذا هو مصدر «الحدسية العاطفية» فى نظرية القيم عند «م. شيلر» M. Scheler. ومن العسير تقدير هذا النوع من التأثير بأى لون من ألوان اليقين، ولكن لا شك فى أن الممثلين الروس للمثالية المتعالية المنطقية قد تأثروا بالنزعة الحدسية الروسية وبالواقعية المثالية، وهذا لا يمكن أن نلمسه من المقارنة بين كتاباتهم المبكرة والمتأخرة، فإنهم فى انتقالهم من مشكلات نظرية المعرفة إلى مشكلات نظرية القيم axiology والأخلاق والفلسفة

الاجتماعية واجهوا أكثر فأكثر مسألة معرفة الواقع الحى التى نوقشت فى ميتافيزيقا الواقعية المثالية العينية. ولقد كان على الفلسفة منذ عهد «كانت» أن تواجه الاختيار الآتي: فأما أن هناك الحدس باعتباره التأمل المباشر للشيء فى ذاته، وعندئذ تكون الميتافيزيقا ممكنة، أو أنه لا يوجد حدس ـ كما يعتقد «كانت» ـ ومن ثم فإن الميتافيزيقا باعتبارها علما مستحيلة، كما يقول «كانت» ـ وما أن شعر أصحاب النزعة المثالية المنطقية من الروس بحاجتهم إلى الميتافيزيقا حتى توسعوا فى ميلهم إلى النزعة الحدسية. فوضع بعضهم النظرية القائلة بأن هناك صنوفا كثيرة من المعرفة والخبرة، واعترف البعض الآخر بوجود حدس عملى ونظرى على السواء. وهذا التغيير فى وجهة النظر يتضح على وجه الخصوص فى مؤلفات «س. هسن» و«ج. د. سيزيمان» و«ف. ستبيون» و«ب. ياكوفنكو».

وقد تلقى «سرجى يوسيفتش هسن» (١٨٨٧ ـ ١٩٥٠) تعليمه الفلسفى فى ألمانيا، وكان فى البداية مؤيدا لنزعة «ريكرت» النقدية المعيارية normative criticism. وكانت الرسالة التى تقدم بها للدكتوراه عنوانها: Ueber individuelle Kausalität [٣]، وقد عالج فيها مشكلة السببية الفردية على أساس التفرقة بين العلوم العقلية ideographic والعلوم الالٓهية nomothetic. وعيّن عقب عودته إلى روسيا أستاذا للفلسفة فى تومسك، وعقب الثورة عين أستاذا فى وارسو ولودز.

ومؤلفات س. هسن الرئيسية هى: «فلسفة العقاب» (فى مجلة لوغوس، ١٩١٢ ـ ١٩١٣)، «أسس علم التربية»، ١٩٢٤؛ «مشكلة الاشتراكية الدستورية» (فى مجلة Sovremenniya Zapiski، ١٩٢٤ ـ ١٩٢٨؛ «مأساة الخير فى الاخوة كارامازوف» (فى مجلة Sovremenniya Zapiski، ١٩٢٨).

ويقول «هسن» فى بحثه لمشكلة العقاب: «الجريمة من جانبها الشكلى هى انتهاك للقانون على يد شخص مسئول». والجريمة نذير بالتنافر بين القانونية والحياة. وحين يكون القانون عادلا، وينبغى أن يقام، فإن العدالة التى عانت من الاعتداء عليه تعود إلى الاستقرار حين يؤكد المعيار القانونى بإدانة الجريمة. وهذا هو «الشكل» الخالص للعقوبة. «وككل نشاط قصد به إرساء العدالة فى المجتمع، فإن العقاب يخدم القانون، وبالتالى، المجرم نفسه الذى عوقب باعتباره مواطنا له حقوق قانونية. ويوقع عليه العقاب لمصلحته الخاصة، فلأنه يملك تلك الحقوق، يحرص على إرساء العدالة حرص قضاته على ذلك». والقاعدة هى أن «مادة» العقوبة تضاف إلى «شكلها» أى

---

(٣) ومعناه «عبر السببية الفردية».

أن المجرم يحرم من بعض الحقوق العينية كحق الملكية أو حرية الحركة... إلخ.

أما المسألة الخاصة: «ما هى الحقوق التى ينبغى أن تنتزع بالضبط فى كل حالة معينة، فإن هذا ما يتحدد تماما طبقا لقوة الاعتبارات المادية. ويتحدد القرار بالرجوع إلى أغراض خارجية كالدفاع عن الدولة والمجتمع ضد الأفراد الخطرين وكالتخويف والاصلاح.. إلخ»، ويجب أن نضع فى اعتبارنا أيضا الوسائل التى تملكها الدولة تحت تصرفها، وكذلك فردية الأشخاص المعنويين الماديين العينيين الذين يقترفون الجريمة.

وإستنادا على قوة تعريف العقوبة بأنها فعل من أفعال العدالة القانونية، يحدد «هسن» حدها الأدنى والأعلى، والاعتداء على الحد الأعلى معناه التخلى عن مجال القانون، وجعل العقوبة عملا من أعمال الانتقام، وإجراء للسلامة العامة، لا عملا من أعمال العدالة. والحد الأدنى للعقوبة هو إعلان الحكم إعلانا عاما. والحد الأعلى هو «حرمان المجرم من جميع الحقوق ما عدا حق واحد يسمح له بأن ينظر إليه على أنه فرد له حقوق.» ومن ثم فإن الحرمان التام من الحقوق أو «الاخراج من نطاق القانون outlawry أو «تعريض المجرم للتجريد من كافة حقوقه» لا يعد من أفعال العدالة القانونية. وبالمثل، فإنه مهما قد يبدو فى بعض الأحيان أنه من الحكمة إعدام شخص ما من وجهة نظر الدولة، فيجب أن نعرف معرفة قاطعة أن عقوبة الاعدام تتعارض مع تصور العدالة القانونية». وعقوبة الموت تحطم موضوع الحقوق ولا تعود العقوبة تعبيرا عن العدالة. «أو الأحرى أن الذى يتحطم ليس هو موضوع الحقوق (فإنه – ككل ماله دلالة – غير قابل للتحطيم) وإنما الذى يتحطم هو إمكانية تحققه» (٢٢٨).

ويعرض «هسن» فى كتابه «أسس التربية» الأسس الفلسفية لمشكلة التربية والتنشئة، مستخدما المنهج الديالكتيكى استخداما ذكيا. وغرض التعليم فى رأيه هو أن نضع شخصا ما على اتصال بالقيم الثقافية فى العلم والفن والأخلاق والقانون والاقتصاد، وأن نجعل من الانسان الذى يعيش على الفطرة إنسانا مثقفا. ويختم كتابه بهذه الكلمات: «التغلب على الماضى عن طريق ربطه بالأبدى الذى يؤلف معناه الحقيقى.. هذا هو الهدف الحقيقى للتربية» (٣٦٨).

ويقترب «هسّن» فى معالجته لمشكلات الأخلاق والفلسفة الاجتماعية من النزعة الحدسية، شأنه فى ذلك شأن «ج.د. جيرفيتش»، ويسعى إلى توسيعها بتصوره عن الحدس النزوعى العملى practical conative intuition الذى يسميه «الرؤية الارادية» . volitional vision (Willensschau). وفى كتاباته عن هذا الموضوع يقترب أكثر فأكثر

من الروح العامة للواقعية المثالية العينية الروسية. ويمكن أن يرى هذا مثلا فى مقاله «مأساة الخير فى الاخوة كارامازوف لدوستويفسكى». فالاخوة الثلاثة: «ديمترى» و«إيفان» و«آليوشا» ــ وفقا لتفسيره ــ ما هم إلا تجسيدات لمراحل الخير الثلاثة ولغوايات الشر الثلاث المقابلة، أما الشر نفسه ــ الذى يمثله «سمردياكوف» فإنه يقوم بدور الخادم لصور الخير الثلاث المنحرفة. ويرمز «ديمترى كارامازوف» «للأساس الطبيعى للأخلاقية» كما تعبر عنها المشاعر شبه الغريزية من خجل وشفقة وتبجيل (نظرية سولوفييف). أما «إيفان» فيمثل الخير الذى أصبح موضوعا للتأمل والذى يبحث عن معنى معقول للحياة. إنه الخير الكانتى المستقل بذاته autonomous الذى يتألف من الأداء الحر للواجب الذى يخلو من الحب. أما الدرجة العليا من الخير ــ الخير باعتباره محبة ــ فتتجسد فى «آليوشا» الذى يحب كل كائن حى فى اكتماله الفردى ــ «بلا مقابل» ــ وهو فى كل لحظة يشارك مشاركة خلاقة فى حياة غيره من الناس. وينظر هسن إلى الأب «زوسيما» Zossima على أنه ممثل الحياة المقدسة التى تعلو على ما هو أخلاقى.

ويفسر فكرة الأب زوسيما» من أن «كل شخص مسئول عن كل شخص آخر» على أنها علامة على أن ملكوت الله، والمبدأ الذى يضرب فيه بجذوره، يتعاليان على التعارض القائم بين الخير والشر. فالأب «زوسيما» يقف ــ فى رأيه ــ فوق المجال الأخلاقى، بينما يقف «فيودوربافلوفتش كارامازوف» تحت ذلك المجال.

وكتاب «هسّن» الضخم «مشكلة الاشتراكية الدستورية» جدير بالاعتبار كمحاولة لاعطاء توليف (تركيب) synthesis من الجوانب القيمة فى البنية الفردية للمجتمع ومن الجوانب القيمة للمثل الاشتراكى الأعلى. ويجتهد «هسّن» فى بيان أن مثل هذا الاتجاه فى التطور سيؤدى لا إلى مجرد الابقاء فحسب، بل إلى إضفاء تعبير أكثر كمالا على قيم الدين والقومية والدولة والعدالة القانونية والحرية، بل على الملكية الخاصة أيضا.

وكان «جورج دافيدوفتش جيرفيتش» (المولود سنة ١٨٩٤) من أنصار المثالية المتعالية المنطقية فى شبابه. وقد ترك روسيا عقب الثورة البلشفية، واشتغل أستاذا للفلسفة بجامعة استراسبورج، وهو يعيش الآن فى باريس ويعمل فى ميدان علم الاجتماع. ومؤلفات «جيرفتش» الرئيسية هى: «مذهب «فشته» فى الأخلاق العينية» Fichtes System der Konkreten Ethik ١٩٢٤؛ «الاشتراكية والملكية» (فى مجلة Sovremenniya Zapiski ١٩٢٨)؛ «فكرة الحق الاجتماعى»، ١٩٣٢ «العصر الحاضر

وفكرة الحق الاجتماعى»، ١٩٣١ «الأخلاق النظرية وعلم العادات».

وقد تأثر «ج.د. جيرفتش» مثل «س. هستن» بالنزعة الحدسية وبالواقعية المثالية العينية. وهو يعتقد بوجود الحدس العملى الذى يسميه «الرؤية الارادية» والحدس الارادى» L'intuition volitive. وقد قام بمحاولة أصيلة لوضع تصور عن نوع خاص من الملكية يصفه بأنه «الملكية المشاعية» sobomy property وهو يطلق هذه العبارة على المِلْك الذى ينتمى إلى جماعة من الأعضاء بحيث إن الجماعة ككل، وكل عضو مشارك فيها هو صاحب الملك، وكل عضو ـ مشارك (أو عدد من الأعضاء معا) «قد ضمن لنفسه ـ كملك ثابت ـ جزءا مثاليا معينا من موضوع الملكية، وله الحق فى المطالبة بتعويض عنه إذا ترك الجماعة، وهذا أمر له الحرية فى أن يفعله. ولما كانت الجماعة كلها صاحبة الملك شأنها فى ذلك شأن كل عضو مشارك، فإن الملكية تبقى دائما فى أيدى الجماعة، والعضو الفرد ـ حين يترك الجماعة ـ يتلقى من المال ما يعادل جزءه فحسب.»

وكان «فاسيلى إميلييفتش سيزيمان» (المولود سنة ١٨٨٤) أستاذا للفلسفة بجامعة «كوفنو»Kovno بليتوانيا، وهو الآن أستاذا للفسلفة بجامعة فيلنا.

ومؤلفاته الرئيسية هى: «الأفلاطونية وأفلوطين والروح الحديثة»، لوغوس، ١٩٢٥؛ و «فى مشكلة المعرفة الخالصة» مجلة الدليل الفلسفى سنة ١٩٢٧؛ و«المعرفة فوق الموضوعية والمعرفة اللا موضوعية»؛ و«شروح جماعة الفيلولوجيين» ١٩٢٧، (الكتاب الثانى)؛ «مباحث فى مشكلة المعرفة ما هو عقلى، منطقى» (مجلة إيرانوس، جامعة كفنو، ١٩٢٧ Lib II مباحث الجمعية الفلسفية فى لتوانيا سنة ١٩٣٠؛ «القوانين المنطقية والوجود» سنة ١٩٣٢.

ويفرق «ف. سيزيمان» ـ أثناء وضعه لنظرية أنواع الخبرة المختلفة ـ يفرق بين المعرفة الموضوعية Erkenntnis وبين العرفان اللا موضوعى «Wissen». ففى المعرفة الموضوعية ثمة تعارض بين الذات والموضوع، ثمة مسافة بين العارف والمعروف، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بإزاحة العناصر الذاتية جميعا عن الواقع الذى ندركه، وتعبر الصياغة المنطقية التى تؤدى إلى الاحالة الموضوعية (Vergegenständlichung) عن مضمون المعرفة بواسطة تصور عقلى وتميل ـ إن صح هذا التعبير ـ إلى التحجر فى صورتها اللفظية أى تميل إلى إتخاذ طابع الشيئية: فالاحالة الموضوعية تنحل إلى «تجريدات مؤقنمة» hypostacising abstractions . ويمكن أن نجد صورة

نموذجية للمعرفة الموضوعية فى العالم الطبيعى. أما العرفان اللا موضوعى بالحقائق الروحية - أى بالخبرة الأخلاقية والدينية والجمالية، فإنه ذو طبيعة مختلفة؛ إذ لا يوجد فيه ثمة انفصال بين الذات والموضوع: إذ تشارك الذات فى الواقع الذى تدركه، وترتبط مضامين التجربة المعطاة إرتباطا حتميا بالوعى الذاتى، ومعرفة - الذات. ومثل هذا العرفان بالتجارب «فى صورتها الأولية لا يمكن أن يصير معرفة تصاغ بواسطة تصورات عقلية.»

ويشمل العرفان اللاموضوعى - وفقا لسيزيمان - مجال الذاتى كله - أى الذات نفسها وكل مناشطها العقلية والروحية الحية، كما يشمل أيضا كل نشاط يبذله الآخرون، وكل ظواهر الواقع الخلاقة الحية. وللمعرفة الموضوعية بواسطة التصورات طابع كلى، ولكنها تنعزل عن الواقع، وتجعله يمر بتشويه فى المنظور perspectival distortion. أما العرفان اللا موضوعى فينغمس - على العكس من ذلك - فى الواقع، ولكنه ليس كليا. وليس من المستطاع بلوغ المثل الأعلى للمعرفة إلا فى وعى - ذاتى مطلق، لا يعلو فيه الموضوع على الذات، ويتكشف فيه الواقع مباشرة بكل تمامه. وهذا المثل الأعلى متعذر علينا نحن المخلوقات الفانية، ولا يمكن أن ينفعنا وعينا - الذاتى المحدود إلا كأساس ونقطة بداية لمعرفة وجود العالم (Dasein) غير أننا لكى نعرف طريقة وجوده (Sosein) نجد أنفسنا مرغمين على إحالة معطيات التجربة إحالة موضوعية. والفلسفة التى تكتشف عن طريق الوعى الذاتى عيوب هذه المعرفة المنطقية تدفعنا مرة أخرى إلى أن نتجاوزها وأن نقيم وجهات نظر جديدة لا موضوعية. وعلى هذا النحو نتقدم نحو المثل الأعلى للمعرفة المطلقة.

ونجد نقدا «للرؤية الارادية» ونظريات «سيزيمان» فى مقالتى «لوسكى»: - «الأخلاق العينية عند فشته فى ضوء النزعة المتعالية الحديثة» (مجلة «لوغوس») و «النظرة العقلية بوصفها منهجا فلسفيا» (فى مجلة الفكرة الروسية) عدد ١ سنة ١٩٢٩.

ولد «فيودور آفجستوفيتش ستبيون» عام ١٨٨٤، وغادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وكان أستاذا بمعهد درسدن للعلوم التطبيقية. ومؤلفاته الرئيسية هى: «مأساةالابداع»، مجلة لوغوس ١٩١٠؛ «مأساة الوعى الصوفى»، نفس المجلة. ١٩١١؛ «الحياة والابداع»، ١٩٢٣، «مشكلات المسرح الأساسية»، برلين، سولفو، ١٩٢٣.

وقد وضع ستبيون، شأنه فى ذلك شأن سيزيمان، نظرية خاصة به عن التقدم نحو المثل الأعلى للمعرفة المطلقة وذلك بالتمييز بين نمطين من التجربة: تجارب الابداع،

وتجارب الحياة، والتجارب الأولى تخضع للثنائية التى تتسم بها علاقة الذات بالموضوع، بينما يتم التعبير عن الحياة بفكرة الوحدة الشاملة الايجابية. وتتميز عملية المدنية بالصراع بين جهود الروح الخلاقة التى تتصف بالثنائية، وبالتطلع إلى إعادة اكتشاف الوحدة الأولية للحياة.

وعاش «بوريس فالنتينوفتش ياكوفنكو» (١٨٨٤ - ١٩٤٩) فى إيطاليا أثناء الحرب العالمية الأولى والثورة، ثم استقر به المقام بعد ذلك فى براج. وفى ١٩٢٩ ـ ١٩٣٨ أشرف على تحرير مجلة Der Russische Gedanke، ثم أشرف بعد ذلك من حين إلى حين على تحرير مجلدات من «المكتبة العالمية للفلسفة» Bibliothèque Internationale de Philosophie.

ومؤلفات «ياكوفنكو» الرئيسية هى: «ماالفلسفة؟ مدخل إلى المذهب المتعالى» «لوغوس» ١٩١١؛ «المذهب المتعالى الباطن، ومذهب الباطنية المتعالية والنزعة الثنائية بوجه عام» نفس المجلة، ١٩١٢؛ «جوهر النزعة التعددية»، ١٩٢٨ و «الأفكار السابقة الأساسية فى الفكر الانسانى» (فى مجلة الفكرة الروسية سنة ١٩٢٩) و «نقد النزعة النفسانية» نقد الواقعية المثالية الحدسية»، من مؤلفات الجامعة الشعبية الروسية فى براج» الجزء الثانى، ١٩٢٩، Dejiny Ruske Filosophie. Praha 1939.

ومعالجة «ياكوفنكو» للنزعة الأنطولوجية ontoligism تختلف عن معالجة «سيزيمان» و «ستبيون». فهدفه هو التخلص عن طريق التحليل النقدى من شبكة التخطيط القطعى (الدجماطيقى) والتصورات السابقة التى تغلف الواقع فى الحياة العملية، وفى الادراك الحسى، وفى التفكير الافتراضى العلمى، وفى الايمان «الدينى».... إلخ.، والارتقاء إلى حدس «يوجد فيه الكل المتعدد المطلق كما هو فعلا فى ذاته.» ويسمى «ياكوفنكو» فلسفته «بالحدسية النقدية» أو «المتعالية». كما يدعوها أيضا باسم «الاطلاقية الفلسفية» لتمييزها عن كل نزعة نسبية ولا أدرية. وقد نشر كتاب «ياكوفنكو» الشامل «تاريخ الفلسفة الروسية» باللغة التشيكية فى براج.

وكان «جوستاف جوستافوفتش شبت» (المولود ١٨٧٩) أستاذا للفلسفة بجامعة موسكو. ومؤلفاته الرئيسية هى: «الظاهر والمعنى»، ١٩١٤؛ «التاريخ باعتباره مشكلة من مشكلات المنطق»، ١٩١٦؛ «مقطوعات جمالية»، ١٩٢٢؛ «مقال عن تطور الفلسفة الروسية» جـ ١، ١٩٢٢؛ «مدخل إلى علم نفس الأجناس»، ١٩٢٧.

ويعتنق «شبت» فى كتابه : «الظاهر والمعنى» نظريات «هوسرل». وكان «شبت» أوّل

من كتب كتابا قيما مفصلا عن تاريخ الفلسفة الروسية، غير أن موقف الاحتقار الذى يتخذه من بدايات هذه الفلسفة يترك فى النفس انطباعا بغيضا. ولم ينشر من هذا الكتاب غير الجزء الأول، أما الجزء الثانى فقد منعت نشره الحكومة السوفيتية.

غادر «هنريتش ارنستوفتش لانز» (المتوفى سنة ١٩٤٦) روسيا عقب الثورة البلشفية، وكان أستاذا بجامعة ستانفورد فى الولايات المتحدة الأمريكية. وألّف كتابا تحت عنوان «مشكلة الموضوعية فى المنطق الحديث» عام ١٩١٢، وكتب مقالا بعنوان «النزعة المتعالية النظرية عند أفلوطين» فى «مجلة وزارة التربية العامة عدد١ سنة ١٩١٤.

وترك «ليونيد يفجينيفتش جبريلوفتش» (المولود سنة ١٨٧٨) روسيا أثر الثورة الروسية، وهو يقيم الآن فى نيويورك. وقد نشر «جبريلوفتش» بالاضافة إلى المقالات العديدة التى تتناول مشكلات ثقافية متباينة، وتتعرض للنقد الأدبى والسياسة... إلخ. نشر مقالتين تتناولان موضوعات فلسفية بحتة وهما: «تصور الحقيقة وتصور اليقين فى نظرية المعرفة» فى مجلة مشكلات الفلسفة وعلم النفس Voprosi filosofii i psychologii العدد الرابع، ١٩٠٨، و«فى معنى التصورات الأولية وماهيتها» (أرشيف المذاهب الفلسفيةج ١٥، ص ٤، سنة ١٩١٠)

والفعل الادراكى ـ الذى يعدّ نقطة البداية فى المعرفة، والذى يستبعد كل شك وفقا «لجبريلوفتش» ـ ما هو إلا تقرير عن «التجارب الفعلية». والتعبير اللفظى عن هذه التجارب مثل: «أنا أشعر بالدفء» أو «هذه الدائرة صفراء» يتخذ صورة الحكم، وإن لم يكن فى الحقيقة حكما بل تقريرا عن «معطية فعلية» (٤٦٦، ٤٦٨). ويميز «جبريلوفتش» فى فحصه لشروط التعيين بالنسبة للأحكام التى تطلق على تجارب غير حاضرة ـ يميز بين «شروط العينية» و «شروط الواقع». وشرط العينية هو أن العكس لا يمكن أن نتمثله حتى فى الخيال، مثل مربع بأضلاع غير مستقيمة. ويتم التعبير عن هذه الشروط فى أحكام الرياضة البحتة والهندسة. أما يقين الأحكام التى يمكن أن نتمثل أضدادها، فإنه يتوقف على شروط «الشيئية والموضوعية أو الواقع»، وينبغى ألا تتناقض هذه الأحكام مع مبدأ السببية.

ومقالة «جبريلوفتش» مقدمة لكتاب اعتزم أن يجعله بحثا فى الحقيقة والعينية والواقع، ولكنه لم ينشر أبدا.

٢ ـ نزعة «شستوف» اللاعقلية

هاجر «لف شستوف» Lev Shestov (١٨٦٦ – ١٩٣٨) ـ واسمه الحقيقى شفارتسمان Schwarzman ـ من «كييف» عقب الثورة البلشفية، وأقام فى باريس.

ومؤلفات «شستوف» الرئيسية هى: «دوستويفسكى ونيتشه»، ١٩٠٣، «تألية اللاأساسية» Apotheosis of groundlessness، ١٩٠٥؛ «فكرة الخير عند تولستوى ونيتشه»، ١٩٠٧، «قوة المفاتيح» Potestas clavium ١٩٢٣؛ «ليلة جستمانى»، ١٩٢٥؛ «عن موازين أيوب»، ١٩٢٩؛ «أثينا وبيت المقدس» ١٩٣٨. وانظر ن. لوسكى، «فلسفة شستوف» فى مجلة Russkiya Zapiski ١٩٣٩.

والنزعة الشكية المتطرفة التى يبديها «شستوف» فى مؤلفاته منذ البداية مصدرها المثل الأعلى للمعرفة المطلقة الفائقة على المنطق التى لا سبيل إلى تحقيقها. وفى كتابه: «تأليه اللاأساسية» يفنّد «شستوف» النظريات العلمية والفلسفية التى يناقض بعضها البعض الآخر، تاركا القارىء معلّقا فى الفراغ. وفى كتابه «أثينا وبيت المقدس» يضع الفكر العقلى الذى يرجع تاريخه إلى الفلسفة اليونانية ـ فى مقابل الفهم الفائق على العقل المعتمد على الكتاب المقدس للعالم، ذلك الفهم الذى ينكر قانون التناقض. وتفضى فكرة قدرة الله الشاملة ـ تفضى بشستوف إلى تأكيد أن الله يمكن أن يجعل الماضى وكأنه لم يكن، أى أن فى قدرته مثلا أن يقرر أن سقراط لم يتجرع كأس السم فى عام ٣٩٩ قبل الميلاد، وهى فكرة أكدها من قبل «بطرس دميانى» أحد فلاسفة العصر الوسيط.

٣ ـ ف. إرن V. Ern

كان «فلاديمير فرانزيفتش إرن» (١٨٨٢ – ١٩١٧) يعمل فى اتصال وثيق مع فلاسفة موسكو: «س. تروبتسكوى» و «لوباتين» و «ب. فلورنسكى». ومؤلفاته الرئيسية هى: «الصراع من أجل اللوغوس»، ١٩١١؛ «ج. س. سكوفورودا»، موسكو ١٩١٢؛ «روزمينى ونظريته فى المعرفة»، ١٩١٤، «فلسفة جيوبرتى»، ١٩١٦.

وانظر أيضا مقالة س. آسكولدوف (الكسييف) عن «إرن» فى مجلة Russkaya Mysl، عدد مايو ١٩١٧.

وكان جلّ اهتمام «إرن» منصباً على محاربة النزعة العقليـة الأوربيـة الغـربية، والميل إلى إحالة بنية الحياة كلها إحالة آلية، وإخضاعها للتكنيك. ويضع فى مقـابل عوامل المدنية هاتيك، «لوغوس» الفلسفة القـديمة والفلسـفة المسـيحية. وهـذا «اللوغوس» كائن عينى حى، وهو الشخص الثانى فى الثالوث، المتجسد الحـاضر فى العملية التاريخية. ويطلق «إرن» على فلسفته اسـم «النـزعة اللـوغوسية» Logism، وكتابه: «الصراع من أجل اللوغوس» عبارة عن مجموعة من المقالات يقابل فيها بين اتجاهين فلسفيين - النزعة العقلية ونزعته «اللوغوسية». وتهتـم النـزعة العقليـة بالمعطيات الذاتية للتجربة، وبتهذيبها وفقا لقواعد المنطق الصورية، أى وفقا لقواعد العقل. وهذه فلسفة ميته لأنها تعزل الذات العارفة عن الواقع الحى. أمـا النـزعة اللوغوسية - فعلى العكس من ذلك - إنها نظرية اتحاد العارف بـالمعروف، ورؤيـة الواقع الحى. ولا يوجد فى النزعة العقلية والتجريبية فى الفلسـفة الحـديثة تصـور للطبيعة. أما فى الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط وخلال عصر النهضـة فقـد أخذت الطبيعة على أنها كائن متكامل خلاّق، له حياته الباطنه الخاصة به، وعلى هذا النمط كان تصور الطبيعة «physis» عند أرسطو باعتباره مبدأ التغير الذى له صـورة entelechy خلاقة، و «لوغوس» الخصوبة عند الرواقيين، و« الطبيعة الخالقة المخلوقة» عند إريجينا، وتصور المثال (أو النموذج) archeus عند باراسيلوس وجان - بـاتست فان هلمونت. وأما ديكارت، فعلى العكس من ذلك - فقد دمر الطبيعة المادية، فليس لها حياة باطنة، ولا تملك المادة غير خصائص خارجية فحسب هى الامتداد والحركة باعتبارها تغييرا للوضع فى المكان. ولم تبق بعد ذلك غير خطوة واحدة على نـظرية «باركلى» التى تذهب إلى أن المادة لا توجد، وماهى إلا مجرد فكرة ذاتيـة، وجـاء بعدة «هيوم» ففسر الروح - أيضا - على أنها مجرد حزمة من الادراكات الحسية، لا على أنها مبدأ حى. ولم يكن هذا كله غير أسطورة لامتعينة meonic وطور «كانت» هذه النزعة اللامتعينة meonic إلى حدها الأقصى: ففلسفته البـاطنة تحـول العـالم المعروف بأسره إلى نسق من التمثلات الخالية من الحياة lifeless presentations. وقد نشر «إرن» - أثناء الحرب العالمية الأولى - كتيبا تحت عنوان: «مـن كانـت إلـى كروب» شرح فيه المنهج الهدام الذى يهدد مدنيتنا كلها بتأثير فلسفة «كانت».

وحينما رجع الشبان الروس المتحولين إلى المثالية المتعالية المنطقية إلى وطنهم عام ١٩١٠ قادمين من ألمانيا، وأنشأوا القسم الروسى من المجلة العالمية «لوغوس»، كتب «إرن» بهذه المناسبة مقالا تحت عنوان: «كلمة عن اللوغوس، والفلسفة الروسية والعقل العلمى». ولفت الأنظار إلى أن غلاف المجلة يحوى صورة لهرقليطس ورسـما

من إفريز البارثنون كتب تحته باليونانية «لوغوس». وكان من الممكن أن يقابل ظهور مثل هذه المجلة فى روسيا التى تحيا على دين اللوغوس أو الكلمة ـ كان من الممكن أن يقابل ظهورها بالترحيب لو أنها تقصد اللوغوس الذى يتجاوب مع الثقافة الروسية الحقيقية القائمة على تقاليد آباء الكنيسة الشرقيين. غير أن «إرن» وجد فى تحليله لاتجاه المجلة الجديدة ـ وجد أن اللوغوس الذى تعنيه يختلف اختلافا عميقا عن اللوغوس اليونانى القديم، واللوغوس المسيحى. ونستطيع أن نرى تحت القناع الاغريقى تلك العبارة المألوفة «صنع فى ألمانيا». والمجلة تؤيد النزعة العقلية واللامتعينة meonism و «التخطيطية» schematism. ولقد أدى التأمل اليونانى إلى اللوغوس الشخصى الحى الالهى الذى يؤلف فيه الفكر والوجود وحدة غير منقسمة. ومن ثم فإن للفلسفة الروسية الأصيلة المرتبطة بالأرثوذكسية طابع النزعة الأنطولوجية ontologism لا طابع المثالية الابستمولوجية. وفى الغرب أيضا تتسم فلسفة الكنيسة الكاثوليكية بطابع أنطولوجى. والثقافة القائمة على اللوغوس الالهى لا ترفض الفكر المنطقى النظرى. واللوغوس له جوانب ثلاثة يتم التعبير عنها فى مجالات الثقافة الثلاثة:

١ - الالهى ويعبّر عنه فى الدين الذى يدرب الارادة على تحقيق الخير الأخلاقى.

٢ - الكونى ويعبر عنه فى الفن الذى يهدف إلى الكشف عن العالم باعتباره شيئا واحدا من حيث الجمال.

٣ - المنطقى النظرى، الذى يعبر عنه فى الفلسفة ويرمى إلى فهم العالم ـ ككل فى وحدة الفكر النظرى. أما فى النزعة اللوغوسية ـ التى تقوم فى مقابل النزعة العقلية ومتميزة عنها ـ فإن الفكر لا ينفصل عن العقل الكامل، وإنما يضم داخله الوجود والخير والجمال.

ويرى «إرن» أن فلسفة قائمة على اللوغوس الالهى هى وحدها التى تستطيع أن تهدى الحياة، وترسى غايتها الأخيرة، وهى التى تضع لأول مرة التصور الحقيقى للتقدم. والفكرة الوضعية للتقدم باعتباره زيادة كمية فى الخيرات المادية ما هى إلا «لانهائية فاسدة» a bad infinity. وتشير الفكرة الحقيقية للتقدم إلى الحركة صوب اكتمال مطلق أو الخير المطلق أى إلى ملكوت الله. ودخول هذا الملكوت هو خاتمة التاريخ التى تتم خلال طوفان فاجع وانتقال إلى عالم من الوجود يختلف اختلافا كيفيا.

ويصوغ «إرن» النقاط الرئيسية فى فلسفته على النحو التالى: اللوغوسية ليست.

١ - نزعة شيئية re-ism (أى مذهبا عن الأشياء) بل نزعة شخصانية personalism.

٢ - وهى ليست نزعة آلية أو نرعة حتمية، بل تركيب عضوى للعالم وحرية.

٣ - وهى ليست نزعة توهمية illusionism أو meoniom بل نزعة أنطولوجية ontologism.

٤ - وهى ليست نزعة تخطيطية schematism بل رمزية واقعية realistic symbolism.

٥ - وهى ليست لانهائية سلبية، بل فعلية actual.

٦ - وهى نزعة مغايرة فاجعة.

٧ - وليست استاتيكية (ثابتة) بل دينامية (حركية).

وقد كان ««إرن» مهتمّا بفلسفة روزمينى Rosmini و «جيوبرتى» Gioberti لأنها شكل من أشكال «الأنطولوجية» انبثق عن الثقافة الكاثوليكية. غير أن موت «إرن» المبكر بمرض السل منعه عن عرض نظرياته عرضا مفصلا، وإن يكن كتابه «الصراع من أجل اللوغوس» على جانب كبير من القيمة لأنه محاولة لتحديد السمات الخاصة بالفلسفة الروسية.

الفصل الحادى والعشرون

الفلاسفة العلماء

تلقى الأمير بيتر الكسيفتش كروبوتكين Peter Alexeyevich kropotkin (١٨٤٢ـ١٩٢١) تعليمه بمدرسة ضباط الحرس القيصرى، ثم تخرج بعد ذلك فى جامعة بطرسبورج، وقد قام بأبحاث علمية فى الجغرافيا والجيولوجيا. وحين رحل عام ١٨٧٢ إلى الخارج، تحول إلى الاشتراكية والفوضوية، وعند عودته إلى روسيا اشترك فى الحركة الثورية، واعتقل سنه ١٨٧٣، وأمضى عامين فى السجن، وفى عام ١٨٧٦ تمكن من الهرب ، وغادر روسيا. ومؤلفات «كروبوتكين» الرئيسية هى : «الفوضوية: فلسفتها ومثلها الأعلى» ، ١٩٠٢؛ «المعونة المتبادلة ، عامل من عوامل الثورة»، ١٩١٢ (نشر باللغة الانجليزيةعام ١٩٠٢)؛ «الأخلاق»، الجزء الأول، ١٩٢٢.

وفى كتابه «المعونة المتبادلة» يضرب «كروبوتكين» عددا من الأمثلة على المعونة المتبادلة بين الحيوانات سواء أكانت من نوع واحد أم من أنواع مختلفة، ويدلل على أن الصراع فى سبيل البقاء لا يؤدى إلى كمال أعظم، بل إلى بقاء الكائنات العضوية الأكثر بدائية. والكائنات التى تمارس المعونة المتبادلة بصورة كبيرة تتكاثر تكاثرا عظيما، وهكذا تثبت المعونة المتبادلة أنها أهم عوامل التطور.

والصراع من أجل البقاء لا يفسر ظهور خصائص جديدة فى الكائن العضوى، كل ما فى الأمر أنه يفسر سيادتها على غيرها من الخصائص، أو اختفاءها التدريجى، وكذلك ليست المعونة المتبادلة ــ التى يقدرها «كروبوتكين» كل هذا التقدير ــ عاملا قادرا على خلق خصائص جديدة. بيد أن الكائنات التى ظهرت فيها صفات جديدة كالقدرة على الابداع الجمالى ، وعلى النشاط العقلى المتواصل.. إلخ ــ وهى صفات مصحوبة فى أغلب الأحيان بتناقص فى القوة البيولوجية (الحيوية) ــ هذه الكائنات تجد أنه من الممكن أن تحيا وأن تتكاثر بفضل المعونة المتبادلة. وهكذا تعمل المعونة المتبادلة على إثراء الحياة وعلى تكاملها، وعلى تطور أوجه النشاط التى تعلو على ما هو بيولوجى.

وكان «كروبوتوكين» يسعى إلى إقامة علم الأخلاق على معطيات التاريخ الطبيعى لا على الميتافيزيقا الدينية . ويقول «كروبوتكين» ــ ذاكرا أن «داروين» قد أشار إلى

وجود التعاطف المتبادل بين الحيوانات ـ يقول إن الحياة الاجتماعية تولد الغـرائز الاجتماعية فى الكائنات الانسانية وفى الحيوان. وهذه الغرائز تتضمن «بدايات الشعور بالارادة الطيبة وبالمطابقة الجزئية بين الفرد وجماعته، تلك المطابقة التى تعد نقطة البداية للمشاعر الأخلاقية السامية جميعا. وعلى هذا الأساس ينمو شـعور أسـمى بالعدالة أوبالحقوق المتساوية أو بالمساواة، ثم يأتى بعـد ذلك مـا يسـمى عـادة «التضحية بالذات» self - sacrifice (١٤).

وقد خصص «كروبوتكين» عددا من الـكتيّبات والخـطب والمقـالات للتبشـير بالفوضوّية.

ويتطور تصور العالم باعتباره كلا متكاملا يشمل مبادىء عليـا منـظمة فى الأدب الروسى لا على أيدى الفلاسفة الدينيين فحسب، بل على أيدى بعض الطبيعين الذين يستخدمون هذا التصور لحل المشكلات الرئيسية فى فلسفة الطبيعة. ويجدر بنـا أن نذكر ـ على وجه الخصوص ـ «ف. كاربوف» V. Karpov أسـتاذ علـم الأنسـجة بجامعة موسكو. ففى: كتابه: «السمات الجوهرية لتفسير عضوى للـطبيعة» (١٩١٠) يستخدم تصور الكل العضوى بالنسبة لممالك الطبيعة وكافة التكوينات الفردية فيها. وكتب «ك. ستارينكفتش» K. Starynkevich ـ وهو عالم من علماء النبات ـ كتابا تحت عنوان: «بنية الحياة» The Structure of life نشره عقب وفـاته «ج. ف. فـرنادسكى» G.V. Vernadsky مع مقدمة كتبها «لوسكى » عـام ١٩٣١. ويضـع «سـتارينكفتش» لتفسير الكليات العضوية organic wholes تصورا عن «حدس أولى » يربط كل كائـن عضوى ببقية العالم، ويقدم أساسا لتطور التنظيم الذاتى الفسـيولوجى، والغـريزة، والعقل. كما يضع نظرية عن الوحدات الحية التى هى أعلى من الجسم الفردى لنبات أو حيوان ما، مثل خلية نحل، أو غابة أو أجمة، وخاصة عن الوحدة العضوية للحياة على الأرض ،بل فى الكون باعتباره كلا واحدا.

ولقد كتب «شولتز» Schultz أستاذ علم الحيوان بجامعة «هاركوف» كتـابا زاخـرا بالمعلومات تحت عنوان : «الكائن العضوى بـاعتباره قـدرة خـلاقة فى المجمـوعة المسماة: «نظرية الابداع وسيكلوجيته» الكتاب السابع، ١٩١٦. ويدلل فيه علـى أن تطور الأشكال فى كائن عضوى يندرج تحت تعريف الأفعال الغريزية.

ويعتقد «سرجى إيفانوفتش ميتالنيكوف» Sergey Ivanovich Metalnikov (١٨٧٠ ـ ١٩٤٥) الأخصائى فى التحصين ضد الأمراض immunity والذى اشتغل فى بـاريس

عضوا بمعهد باستير ـ يعتقد استنادا على ملاحظاته التى أجراها على الكائنات ذات الخلية الواحدة أنه حتى الفعل المنعكس ما هو إلا مخرج خلاق من موقف يجد فيه الكائن العضوى نفسه فى بيئة معينة. وقد مكنته دراسة ردود الفعل فى المناعة من إثبات أن ردود الفعل هذه يمكن أن تتطور فتصبح أفعالا منعكسة شرطية. وقد أدخل ميكروبات الكوليرا فى جوف أرنب أثناء ضربة لشوكة رنانة، وبعد سلسلة من هذه التجارب، كان يضرب الشوكة الرنانة دون إدخال ميكروبات الكوليرا فى جسم الأرنب، ولكنه عند تشريحه للأرنب وجد أن كرات الدم المضادة للكوليرا قد ظهرت على الرغم من ذلك. وبذلك أثبت أن رد الفعل يتحصن به الجسم ما هو إلا عملية مركزية مشروطة. ولقد وجد فعلا فى الحشرات العقدة العصبية التى ينبغى أن تظل سليمة للمحافظة على أنواع الحصانة المختلفة الضرورية للحشرات. ويتحدث «ميتالنيكوف» فى مقال له تحت عنوان : «العلم والأخلاق » عن الحب باعتبارة عاملا من عوامل التطور. وفى أواخر أيام حياته اعتزم أن يضع نظرية فى التطور ليثبت أن التطور تحدده علة تكمن فى جذور الطبيعة، بيد أن المرض والموت منعاه من تحقيق غايته.

ولقد شيد «الكسندر جافريلوفتس جيرفتش» Alexander Gavrilovech Gurvech (المولود سنة ١٨٧٤) الأستاذ بجامعة موسكو الذى اكتشف الاشعاعات الباعثة على انقسام الخلايا mitogenetic فى الكائنات العضوية ـ شيد نظرية عضوية للعوامل التى تدخل فى عمليات الحياة. وقد فعل ذلك بحذر شديد، متجنبا التصورات التى لا سبيل إلى تعريفها بوضوح، وهكذا إستخدم المناهج الاحصائية فى دراسة نمو الجنين.

ويثبت «ل. س. برج» L. S. Berg الأستاذ بجامعة بطرسبورج، فى كتيبه «نظريات التطور» وفى بحث مفصل تحت عنوان « النشوء العاقل» Nomogenesis نشرا سنه ١٩٢٢ ـ يثبت أن تطور الكائنات العضوية لا يرجع إلى تراكم للتغيرات العرضية ولكنه «نشوء عاقل» nomogenesis أى عملية من التغير المنتظم الذى يتّم وفقا لا تجاه محدد.

ولقد غادر الطبيب النفسانى «نيقولاى يفجرافوتش اوسيبوف» Osipov (المتوفى سنة ١٩٣٤ ـ غادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وبينما كان يعيش فى «براج» حاول أن يصوغ نظريات «فرويد» النفسية صياغة جديدة وفقا للروح التى تشيع فى ميتافيزيقا «لوسكى» الشخصانية. وكان يعتقد أن الحب عامل أساسى فى الحياة الكونية، وأنه يسبق الشهوة الجنسية بزمن طويل، كما أنه لا يمكن رده إلى مجرد الجاذبية الفسيولوجية. وكتب «أوسيبوف» قائلا: «إن القيمة التجريبية لأبحاث «فرويد»

لن تتأثر إذا أفردنا مكان الصدارة لا للجاذبية الجنسية، بل للحب بالمعنى الماهوى eidetic sense باعتباره قيمة مطلقة. ويتجسد الحب فى عالمنا المكانى الزمانى بدرجات متفاوتة تبدأ من أدناها وهى المطابقة (فأنا أحب هذه التفاحة، ومن أجل هذا الحب ألتهمها أى أحطمها)؛ ثم يعبر الحب عن نفسه فى الشهوة ـ التناسلية وما يضاف إليها ـ وفى الحنان. وأخيرا يجد التعبير عنه فى تجارب خاصة من الألفة الحميمة بين الناس ـ وهى أسمى صورة لتحقق الحب فى العالم الانسانى. ولسوء الحظ، منع المرض والموت «أوسيبوف» من أن يتوسع بالتفصيل فى نظريته عن الحب التى كانت ستفسر الروابط بين الأشخاص بطريقة مختلفة عن طريقة أشياع «فرويد» فى اتجاههم إلى «النزعة الجنسية الشاملة» Pansexualism .

ومؤلفات «أوسيبوف» التى تتصل بالفلسفة هى:

Tolstoy's Kindheitserinnerungen, Imago Verlag .الثورة والحلم (من مطبوعات الجامعة الروسية الشعبية، براج، ١٩٣٢). «المرضى والصحى فى دوستويفسكى») (فى مجلة Vnevrologii a psychiatrii ١٩٣١) أنظر أيضا كتاب «لوسكى»: «ن. ى. أوسيبوف باعتباره فيلسوفا» فى مجموعة المقالات المنشورة تحت عنوان «الحياة والموت »، فى ذكرى أوسيبوف، الجزء الخامس .براج سنة ١٩٣٥.

وكان «ميهيل ميهيلوفتش نوفيكوف» Mihail Mohailovich Nivikov أستاذ'ا لعلم الحيوان بجامعة موسكو، ثم بجامعة براتيسلافا Bratislava وهو يعيش الآن بمدينة ميونيخ وفى رسالتيه : «حدود المعرفة العلمية بالطبيعة الحية»، ١٩٢٢، «ومشكلات الحياة»، برلين، ١٩٢٢، يحاول أن يصل إلى حل وسط فى النزاع بين أصحاب النزعة الحيوية vitalists وأصحاب النزعة الميكانيكية mechanists. وهو يقبل رأى «برجسون» عن الاختلاف بين المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية، ويعتقد أن البيولوجيا باعتبارها علما مضبوطا يجب أن تواصل دراستها الفزيائية ـ الكيميائية العقلية للكائنات العضوية لكى تحدد الاطرادات الآلية mechanistic unformities متذكرة على كل حال أن سر الحياة سيظل ـ فى هذا الطريق ـ دون حل؛ إذ تتطلب المحاولات التى ترمى إلى حل هذا السر الالتجاء إلى الحدس، ولما كانت هذه المحاولات تجرى خارج حدود المعرفة المضبوطة، فينبغى إذن أن تترك للفلاسفة.

وقد كرس الأكاديمى «فلاديمير ايفانوفتش فرنادسكى» Vladimir Ivanovich Vernadsky (المتوفى سنة ١٩٤٥) وهو من علماء الجيولوجيا والمعادن ـ كرس أعواما

عدّيدة لدراسة قوانين «المجال الحيوى» biosphere . وفى أواخــر أيــام حيــاته شرع يتحدث عن الانسان ـ شأنه فى ذلك شأن الرياضى الفرنسى لروا Le Roy ـ بــاعتباره قوة جيولوجية عظيمة، وعلى أنه خالق «المجال العاقل» noösphere ، ويقصــد بهــذا المصطلح إعادة بناء المجال الحيوى bioshere وفقا لمصالح الانسانية المفكرة.[1].

---

(١) «المجال الحيوى والمجال العاقل» (مجلة العالم الأمريكى) العــدد ٣٣، ١٩٤٥، و«التصــور العلمى للعالم» (مجلة voprosi felosofii ipsycholii)عدد ٤٤ ،٦٥، ١٩٠٢.

الفصل الثاني والعشرين

فقهاء القانون ـ الفلاسفة Jurist-Philosophers

غادر باقل إيفانوفتش نـوفجوروبتسف« Pavel ßIvanovich Novgrodtsev (المتـوفى سنة ١٩٢٤) الأستاذ بجامعة موسكو ـ غادر روسيا عقب الثورة البلشفية وكان عميدا لكلية الحقوق الروسية ببراج، ومؤلفاته الرئيسية التي لها دلالة فلسفية هي: «نظريات «كانت» و «هيجل» فى القانون والدولة»،١٩٠١؛ «أزمة الضمير القانوني الحديث» ١٩٠٩؛ «المثل الأعلى الاجتماعى ، ١٩١٧؛ Ueber die eigentumlichen Elemente der russichen Recht philosophie فى مجلة الفلسفة والقانون ، المجلد الثانى، ١٩٢٢ - ١٩٢٣.

ولقد شرحت مؤلفات «نوفجوروبتسف» منذ عهد بعيد استحالة تحقيق نظام اجتماعى كامل فى ظروف الوجود الأرضى، ذلك النظام الذى ألح عليه الفلاسفة الدينيون الروس. وهو يقيم نظريته على أساس تحليل العلاقات بين الفرد والمجتمع، ولا يهتم بالمفهوم النشوئى generic للانسان، وإنما يهتم بالأشخاص الفرديين العينيين، وهو يسوق شواهد علمية لاتقبل المناقشة ليبرهن على أن «التناقض» بين المبادىء الشخصية والمبادىء الاجتماعية لا يمكن أن يحل داخل حدود الوجود الأرضى: «وليس الانسجام بين الفرد والمجتمع ممكنا إلا فى عالم الحرية المعقول حيث يمتزج التضامن الشامل بالاختلافات الفردية اللامتناهية. ولا وجود لمثل هذا الانسجام ـ ولا يمكن أن يوجد ـ فى ظروف الحياة التاريخية. «وهذا يفسر لنا ـ كما يذكر «نوفجوروبتسف»ـ«انهيار الايمان فى الدولة الدستورية الكاملة» وكذلك انهيار الايمان فى الاشتراكية والفوضوية، أو باختصار «انهيار فكرة الفردوس الأرضى». ولا ينكر «نوفجوروبتسف» أن ضروب التقدم التى بلغتها الدولة الدستورية الحديثة، وكذلك تطلعات الاشتراكية والفوضوية ـ لا ينكر أنها حسنة نسبيا، ولكنه يبين أنها لا يمكن أن تقاس إلى المثل الأعلى للخير المطلق. ومن ثم، فاننا إذا أردنا أن نتحاشى مأزقا يائسا، فلابد أن نبني مثلنا الأعلى للمجتمع الأرضى ونحن نضع نصب أعيننا «حرية النمو اللامتناهى للشخصية لا انسجام الكمال المكمل»(المثل الأعلى الاجتماعى الطبعة الثالثة، ٢٥).

ويارح «يفجينى فاسيليفتش سبكتورسكى» Yevgeny Vassilyevich Spektorsky

(١٨٧٣ - ١٩٥١)، آخر المديرين المنتخبين لجامعة كييف - بارح روسيا عقب الثورة البلشفية، ثم أصبح أستاذا بجامعة ليوبليانا بيوجوسلافيا، ويعمل منذ ١٩٤٧ أستاذا بالأكاديمية الأرثوذكية الروسية فى نيويورك.

ومؤلفات «سبكتورسكى» الرئيسية هى. مقالات عن فلسفة العلوم الاجتماعية، ١٩٠٧: «مشكلة الفزياء الاجتماعية فى القرن السابع عشر»، ١٩١٠: «المسيحية والثقافة» براج، ١٩٢٥: «علم الأخلاق المسيحى».

ويوضح «سبكتورسكى» فى كتابه «المسيحية والثقافة» توضيحا لا مزيد عليه الدلالة الايجابية السامية للمسيحية بالنسبة لمجالات الثقافة جميعا، من روحية واجتماعية، بل ومادية أيضا، وبالنسبة للفلسفة والعلم والفن وتطور فكرة الشخصية، والعدالة القانونية والدولة.. إلخ.

وقد كانت هناك فقة القانون الروسى حركة قوية ضد النزعة الطبيعية، وواصل المهاجرون هذه الحركة عقب الثورة البلشفية. وكانت هذه المعارضة قائمة فى البداية - كما هى الحال فى ألمانيا - على المثالية الميتافيزيقية بعد - كانت أو على المثالية المتعالية الحديثة. وفى الفلسفة الروسية تقوم معارضة النزعة الطبيعية على أسس أعمق، إذ ترتبط بتفسير دينى للعالم وقد نشرت مجلة «الفلسفة والقانون» فى ملحق خاص تحت عنوان «فلسفة القانون الروسى» Russische Rechtsphilosophie ١٩٢٢ - ١٩٢٣- نشرت عرضا تحليليا ممتازا لما كتب فى هذا الموضوع. وقد وصف «نوفجورودتسف» الاتجاه إلى تأسيس فقة القانون على المبادىء الدينية فى مقاله: Ueber die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilossphie. ويقارن ج. جيرفتش فى مقاله: «اثنان من عظماء فلاسفة القانون الروسى. بوريس تشتشيرين وفلاديمير سولوفييف»- يقارن بين أراء تشتشيرين القائمة على مثالية «كانت» و «هيجل»، وآراء سولوفييف التى تنبع من الميتافيزيقا الدينية، كما يشرح أيضا مغزى مؤلفات نوفجورودتسف Novgorodtsev الذى يحاول التوليف بين هذين الاتجاهين. ويعرض ج. لانداو G. Landau فى أحد المقالات نزعة بترازتسكى Pe-trazhtsky النفسية Psychologism. وأخيرا يعطى المقال Uebersicht der neueren recht-philosophischwn Literatur in Russland - فكرة عن الفلسفة الروسية فى القانون ككل. إذ يتحدث عن مؤلفات ب كيستياكوفسكى B.Kistyakovsky القائمة على المثالية الترنسندنتالية عند مدرسة فرايبورج، وعن الشخصانية الأخلاقية عند يوسف بوكروفسكى Iosif Pokrovsky، وعن البحث عن الأسس المثالية لفقة القانون فى مؤلفات سبكتورسكى Spektorsky, و ن.ن. آلكسييف N.N Alexeyev وغيرهما.

الفصل الثالث والعشرون

الأفكار الفلسفية لدى الشعراء الرمزيين

١ – آندريه بيليى Andrey Belyi

الشعراء الرمزيون الأربعة الذين نتحدث عنهم فيما يلى كتبوا أكثر ما كتبوا عن موضوعات فلسفية، وهم: «آندريه بيليى» و«فياتشسلاف إيفانوف» Vyacheslav Ivanov، و«ن.م. مينسكى» N.M. Minsky و«د.س. ميريزكوفسكى» D.S. Merezhko-vsky.

أشتهر «آندريه بيليى» (١٨٨٠ – ١٩٣٤) بهذا الاسم، أما اسمه الحقيقى فهو «بوريس» نيقولايفتش بوجايف» Boris Nicolaevich Bugayev. وكان ابنا للأستاذ «بوجايف» الذى شغل كرسى الرياضيات بجامعة موسكو. وقد درس العلوم الطبيعية، كما درس الانسانيات. ومؤلفه الفلسفى الرئيسى هو «الرمزية» الذى نشرته دار «موزاجت» Musaget، عام ١٩١٠.

والرمزية فى رأى «آندريه بيليى» هى تصور العالم الذى يقدم أساسا للفن الرمزى ويجسد «بعض ملامح الطاوية» Taoism فى فلسفة واقعية» (٤٩، ١٠٦) والرمزية توليف من الهند وإيران ومصر، واليونان والعصر الوسيط (٥٠). ولما كان «آندريه بيليى» خاضعا لنفوذ «ريكرت» Rickert القوى، فإنه ذهب إلى أن العلم المضبوط لا يعطى تفسيرا للعالم ككل؛ ذلك أنه يمارس نشاطه بتحديد limiting موضوع المعرفة، وبالتالى «ينظم غياب المعرفة». ولا تكشف الحياة عن نفسها من خلال المعرفة العلمية، وإنما عن طريق النشاط الخلاق الذى لايقبل التحليل، والمتكامل، والقادر قدرة شاملة omnipotent» ولا سبيل إلى التعبير عنه إلا فى صور رمزية تكسو الفكرة (٧٢). ويتم التعبير عن وحدة الحياة برموز كآدم كادمون القبالة (مذهب تصوف عند اليهود)، والآتمان فى الفلسفة الهندوسية، واللوغوس – المسيح. وعلى الجملة، فإن فلسفة «آندريه بيليى» لون من ألوان وحدة الوجود.

وفى عملية الاحالة الرمزية العرفانية أو الخلاقة يتحول الرمز إلى واقع. وترتبط الكلمة الحية ارتباطا وثيقا بالواقع، ومن ثم فإن لها قوة سحرية (أنظر فصل «سحر الكلمات»). ويقول «بيليى» : إن الشعر يرتبط بخلق الألفاظ – وهى موهبة كان

يمتلكها هو نفسه بدرجة ممتازة. وينبغى أن تدخل بعض الألفاظ التى اخترعها فى الاستعمال العام، غير أن البعض الآخر يعبّر عن ظلال دقيقة عابرة فى الموضوع الذى يعبر عنه بحيث لا يمكن استخدامها إلا مرة واحدة فى حياة بأكملها. وقد أوقف جزءا كبيرا من كتابه على تحليل أسلوب بعض الأعمال الشعرية المختلفة ، وعلى مناقشة دلالة الأوزان، والقوافى، والتتبيع (تكرار حرف واحد فى أوائل كلمات من جملة مثل: خطب خطبة خطيرة»، أو تكرار لفظ بعينه فى جملة واحدة والسجع assonance، إلخ.

٢ ـ ف. إيفانوف ـ ن. مينسكى

V. Ivanov-N. Minsky

بارح «فياتشسلاف إيفانوفتش إيفانوف» (المولود ١٨٦٦) روسيا عقب الثورة البلشفية واعتنق الكاثوليكية، وعاش فى روما. ومؤلفاته الرئيسية ذات الطابع الفلسفى هى: «بالنجوم» By the Stars؛ ١٩٠٩، «الدين االهلينى للاله المعذب»، ١٩١٠؛ «تخوم وأخاديد»، ١٩١٦، مراسلة بين ركنيـن»، أوجنـوكى، موسكو ـ برلين ١٩٢٢؛ «دوستويفسكى»، ج.س.ب مور، ١٩٣٢.

ويرى «ف. إيفانوف» أن الرموز إيحاءات بواقع لا سبيل إلى التعبير عنه بالكلمات، وهذه الرموز تنشىء أساطير تعبر عن الحقيقة على هيئة صور، وهذه الحقيقة يجب أن تؤدّى إلى تركيب إلهى بشرى theurgic synthesis من المبادىء الشخصية والاجتماعية. والمثل الاجتماعى الأعلى لايفانوف هو الفوضوية الاجماعية communal (sobomy) anarchy.

ويتألف كتاب «المراسلة بين ركنين» من اثنتى عشرة رسالة تبادلها «ف. إيفانوف» و«جرشنسون» Gershenson فى صيف عام ١٩٢٠ حيث كانا يتقاسمان حجرة فى مصحة موسكو. وكان «ميهيل أوسيبوفتش جرشنسون» (١٨٦٩ – ١٩٢٥) مؤرخا موهوبا للأدب الروسى والثقافة الروسية. وقد ناقش هذان الممثلان العظيمان للثقافة الروسية والعالمية ـ ناقشا فى مراسلتهما علاقة كل منهما بالتاريخ والمدنية. ويقول ف. إيفانوف: «إن ما هو كلى ومسكونى فىّ ضيف أغر استقر معى، و«إذا لم أعرض عن الله، فسوف يرفعنى ويمنحنى الخلود» (الرسالة الأولى). ويجيب «جرشنسون» بأنه هو أيضا لا يشك فى الخلود الشخصى، ولكنه يود أن «يغطس فى نهر النسيان»لكى يزيل

عن روحه الماضى كله، والأديان كلها، والمعرفة كلها، والفنون كلها، (الرسالة الثانية). ويعقب «إيفانوف» على ذلك بأن هذا طريق خاطىء قائم على الشعور بأن الحضارة ليست ذخيرة حية من المواهب، بل نسقا من الأعمال القهرية الماكرة،» ويضيف: «أما بالنسبة لى، فالحضارة ترتيب تصاعدى للأشياء الجديرة بالتوقير.. وتوقيرى لهذه الأشياء صادر عن حرية» (الرسالة الثالثة). ويصف موقف «جرشنسون» السلبى من التاريخ بأنه فوضوية طوباوية و«عدمية ثقافية». ولقد كان طريق «تولستوى» فى «التبسيط» simplification أحط من طريق «دوستويفسكى» الذى يدعو إلى السمو فوق البيئة بدلا من العزوف عنها، وإلى «الموت المشتعل فى الروح» (الرسالة الحادية عشرة). ومهما يكن من أمر فإن «جرشنسون» يعبر عن أمله فى أن يؤدى هذا السبيل أيضا إلى الهدف نفسه الذى يسعى إليه إيفانوف: «وفى منزل الأب الجناح الذى يعد لى هو نفسه الجناح المعد لك» (الرسالة الثانية عشرة).

ويتحدث «ف. إيفانوف» فى كتابه عن دوستويفسكى عن مرحلتين فى تطوير نشاط الشيطان. و«إبليس» هو الشيطان فى أوج نشاطه، وقد انهمك فى صراع عنيف ضد الله. و«أهريمان» هو الشيطان فى حالة من خور العزيمة اليائس، ومن الحنين إلى اللا وجود بعد تجربة تتكون من سلسلة طويلة من ضروب الفشل وخيبة الأمل. ويعتقد «إيفانوف» أن القديسين العظماء لا يدخلون فى اتصال فردى مع أشخاص معينين فحسب، بل إنهم يؤثرون على حقب تاريخية بأكملها. وهو يرى ترابطا بين القديس «فرانسيس الأسيسى» وكتاب «دانتى»، ويلمح تأثير روح القديس صيرافيم الصاروفى على الفن والفكر الروسى فى القرن التاسع عشر.

وكان «ن.م. مينسكى» (المولود سنة ١٩٥٥) ــ واسمه الحقيقى فيلنكين Vilenkin شاعرا. وكان شديد الاعجاب ــ شأنه فى ذلك شأن كثير من الكتاب الروس فى زمانه ــ بنظرية «نيتشه» فى الانسان الأعلى (السوبرمان)، وفى عام ١٩٠٥ كتب كتابا عن «دين المستقبل». وقد أطلق مينسكى على فلسفته اسم الفلسفة «اللاوجودية»، وذلك لأنه وصف المطلق بكلمة «اللا وجود» واضعا إياه فى مقابل وجودنا. وأفضى به ذلك لأن يتصور حياتنا ومدنيتنا جميعا حافلتين بالمتناقضات.

٣ – د. ميريزكوفسكى S. Merezhkovsky

كان «ديمترى سرجييفتش ميريزكوفسكى» (١٨٦٥ – ١٩٤١) كاتبا غزير الانتاج متعدد الجوانب، وقد غادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وأقام فى باريس . وكان فى كل كتاباته – سواء أكانت فنية أم نقديه أم سياسية – يتعرض دون استثناء للمشكلات الدينية ويعبر عن آرائه الدينية والفلسفية. ولم يكن يود أن يضع مجرد نظريات دينية محددة لا تتعدى مجال النظر الصرف، بل كان يود أن يؤثر تأثيرا علميا على حياة الكنيسة ورجال الدين وجمهرة الناس. وقد نظم عام ١٩٠١ بالتعاون مع فيلوسوفوف Filosofov، وروزانوف Rosanov وميروليوبوف Mirolyubov وترنافتسف Ternavtsev وميريزكوفسكى «اجتماعات دينية وفلسفية» ترمى إلى الجمع بين المثقفين والكنيسة. وكان موقف الكنيسة من الدولة والحكم الأوتوفراطى (الاستبدادى) هدفا فى تلك الاجتماعات لنقد حاد دفع الحكومة إلى تحريمها فى أبريل سنة ١٩٠٣، بيد أنها تجددت مرة أخرى سنة ١٩٠٥ عقب الثورة.

ومؤلفات «ميريزكوفسكى» الرئيسية التى تتصل بالدين والفلسفة هى: «تولستوى ودوستويفسكى»، ١٩٠٥؛ «مولد الآلهة»، براج، ١٩٢٥؛ «سر الثلاثة»، ١٩٢٥؛ «سر الغرب»: أتلانتس – أوربا، ١٩٣١؛ «يسوع المجهول»، ١٩٣٢ (ترجمته إلى الانجليزية هيلين ماثيسون، كيب وسكريبنرز آند سونز، ١٩٣٤). والروايات الثلاث التى تؤلف ثلاثية «المسيح وعدو المسيح» هى «موت الآلهة: جوليان المرتد، الآلهة الناهضون: ليوناردو دافنشى، عدو المسيح: بطرس وآلكس. وتضم مجموعة مؤلفات «ميريزكوفسكى» التى صدرت فى ١٩١٤ خمسة عشر مجلدا.

ولقد برزت منذ البداية فى فكر «ميريزكوفسكى» مشكلات ثلاث: مشكلة الجنس، وترتبط بها مشكلة الجسد المقدس، ومشكلة العدل الاجتماعية وحلها عن طريق صبغ حياة المجتمع بالصبغة المسيحية. ويدخل «ميريزكوفسكى» هذه المشكلات فى نظرية الثالوث المقدس. ويقول فى كتابه «سر الثلاثة»: إن سر الواحد، الله، الله الآب هو سر الذات الالهية، سر الشخصية، وسر الاثنين هو العلاقة بين الذات وغير – الذات not-self – وغير الذات تستبعدنى، وتقتلنى أو اقتلها – باستثناء نقطة واحدة هى الجنس: ففى الجنس يدخل كائن فى كائن آخر فهو «ولوج جسم آخر فى، وولوجى فى جسم آخر» ومن هنا كان مولد كائن جديد، وهو فى الثالوث مولد الابن. وهكذا، فإن

سر الشخص الثانى هو الجنس (٥٠). وسر الثلاثة هو سر الروح القدس، ووحدة الأشخاص الثلاثة فى الروح، وعلى هذا النحو، فهو سر المجتمع.. صورة ملكوت الله.

ويقف «ميريزكوفسكى» عند فكرة الجنس؛ لأنه من خلال الجنس يمكن الوصول إلى أسمى وحدة: «إننى فى وعى بنفسى عن طريق جسدى، وهذا هو أصل الشخصية، وأنا فى وعى بنفسى فى جسم شخص آخر، وهذا هو أصل الجنس، وأنا فى وعى بنفسى فى الأجسام الأخرى جميعا، وهذا هو أصل المجتمع» (٥٨). «سيكون الزوجان جسدا واحدا».. هذه العبارة لا تقال عن الزواج، فحسب بل تقال أيضا عن المجتمع الالهى: حتى يكون الكل شيئا واحدا.» وترتبط الوحدة العليا أو المجتمع الالهى بالشخص الثالث فى الثالوث وهو الروح القدس. وكلمة «روح» فى اللغة الآرامية Rucha مؤنثة. ويجرى أحد أحاديث المسيح التى حفظت لنا شفاهة فحسب على هذا النحو إذ يقول: «إن أمى هى الروح القدس» وعلى هذا النحو يفسر «ميريزكوفسكى» طبيعة الثالوث المقدس: الآب والابن، والأم - الروح Mother-Spirit. وسيكون العهد الثالث هو ملكوت الروح - الأم. وينبغى أن نصلّى حينئذ «للحامية الدافئة للعالم البارد» (يسوع المجهول، ١١٢).

والانقسام إلى جنسين - فى رأى ميريزكوفسكى - هو انحلال للشخصية وشطرها إلى نصفين والتقسيم الكامل مستحيل لأن فى كل رجل امرأة مستخفية، وفى كل امرأة رجل مستخف» (فكرة فايننجر Weininger)، والمثل الأعلى للشخصية - فى نظر ميريزكوفسكى - وكذلك سولوفييف وبرديائف - هوجنس ثالث androgyn أو الرجل - المرأة (سر الثلاثة، ١٨٧). وهذه الفكرة منفرة إذا أخذ الجنس الثالث على أنه يعنى الخنثى hermaphrodite أى الكائن الذى يجمع الصفات الجسمية للجنسين معا. ويقول «ميريزكوفسكى»: إنه لا ينبغى أن تفهم هذه الفكرة هذا الفهم الفج، فالحب الجنسى الأرضى عبارة عن وحدة، ومع ذلك فإنه «كذلك، وليس كذلك» (١٨٩). و «الآندروجينية الالهية لا هى مذكرة ولا هى مؤنثة». ويضع «ميريزكوفسكى» هذا السؤال وهو: «هل الجنس الآثم يلغى أو يتسامى عن طريق الجنس المقدس؟ (١٩٦). وهذا السؤال ذو أهمية جوهرية: ففى الحالة الأولى المثل الأعلى هو ما يتجاوز الجنسية Supersexuality أى الغاء الجنس ، وفى الحالة الثانية المثل الأعلى هو التحول المتسامى transfiguration، ومن ثم فإنه المحافظة على الجنس بمعنى ما، ولا يجيب «ميريزكوفسكى» إجابة نهائية على هذا السؤال.

وهو يربط مشكلة الجسد بالجنس ربطا وثيقا، ويقول عنها الكثير فى كتابه القيم

«تولستوى ودوستويفسكى»، وهو يكتشف فى «تولستوى» تأملا دينيا للجسد، وفى «دوستويفسكى» تأملا دينيا للروح. «تولستوى» نبى الجسد، و «دوستويفسكى» نبى الروح، ويقدر «ميريزكوفسكى» الوثنية تقديرا عظيما لفهمها كرامة الجسد، وتقديسها الدينى له. ومثله الأعلى ليس هو القداسة اللاجسدية، بل الجسد المقدس.. وملكوت الله الذى تتحقق فيه الوحدة الصوفية بين الجسد والروح، وفى المسيحية، وعلى وجه أخص فى الأناجيل ـ يكتشف «ميريزكوفسكى» أسرار ثلاثة تتصل بمشكلة الجسد المقدس ألا وهى: تجسد ابن الله، ومشاركة جسده ودمه فى التناول communion والبعث بالجسد، ويتهم الكنيسة المسيحية بالمغالاة فى تقدير الزهد والروحانية الخالية من الجسد، وبأنها لا تعلق قيمة كافية لاتحاد الزواج، وبأنها تخضع من ناحية أخرى للجسد غير المقدس وهو الدولة الوثنية.

ويرى «ميريزكوفسكى» أن فى العالم لانهائتين: لا نهائية عليا سفلى هما الروح والجسد اللذان يتطابقان من الناحية الصوفية، وبالتالى فإنه شغوف بتكرار هذه الأبيات فى ثلاثيته «المسيح وعدو المسيح».

سماء فوق، وسماء تحت،
نجوم فوق، ونجوم تحت،
كل ما هو فوق، هو أيضا تحت.

وهذه الفكرة مفسرة بروح بعض ممثلى الغنوصية، تفضى إلى إغراء شيطانى يدفع إلى الاعتقاد بأن هناك طريقين للكمال والقداسة ـ أحدهما أن يكبح المرء جماح شهواته، والآخر على العكس من ذلك يطلق لها العنان. وكان «ميريزكوفسكى» يعتقد أنه على حافة الهوة، فيقول: «إننى أعلم أن سؤالى يحتوى على خطر هرطقة يمكن أن تسمى ـ فى مقابل الزهد ـ هرطقة العشتروتية astartism نسبة إلى عشتروت، لا الاتحاد المقدس، بل الامتزاج المدنس ولقاح الروح عن طريق الجسد. وإذا كان الأمر كذلك فليحذرنى هؤلاء الذين يأخذون حذرهم»، وهذا على الأرجح هو سبب انقطاع «ميريزكوفسكى» فى مؤلفاته الأخيرة عن استخدام فكرة «سماء فوق، وسماء تحت».

وتذهب فكرة «ميريزكوفسكى» إلى أن الاتحاد النهائى لتلكما اللانهائيتين: الجسد والروح ـ سوف يؤدى إلى التحقق الصادق للحرية المسيحية التى «تتجاوز الخير والشر». ويتبدد الخطر المختبىء فى هذه الفكرة بتعريف «ميريزكوفسكى» للحرية

المسيحية : «ذات يوم، سيكف الناس عن أكل اللحوم، لا لأنه ينبغى عليهم ذلك، بل لأنهم يريدون أن يفعلوا ذلك فحسب، ولأن قلوبهم مدفوعة إلى ذلك فى حرية ودون مقاومة، ولا يتم ذلك لأنه القانون، بل لأنه الحرية.» وبعبارة أخرى تكون الحرية المسيحية حاضرة حيثما وجد حب للخير وللقيم المطلقة، وهذا هو السبب فى أن الاسم المجهول للمسيح هو «المحرر» the liberator (يسوع المجهول، ٥٣) والمسيحية هى الخلاص عن طريق الحرية، وما يضاد المسيحية هو الخلاص عن طريق العبودية. ويقول ميريزكوفسكى : الخوف من الحرية، والكفر بها معناه الكفر بالروح القدس.»

ويعتقد أننا فى حاجة إلى وحى جديد وعقائد جديدة إذا كان لا بدّ لسر الجسد المقدس أن ينكشف، وللمجتمع الالهى أن يتحقق، وسيكون ذلك عصر الروح القدس، والعهد الثالث. «والانجيل الأبدى» الذى تحدث عنه «يواقيم أوف فلور». «إن الأب لم ينقذ العالم، والابن لم ينقذه، وإنما سوف تنقذه الأم، والأم هى الروح القدس («سر الثلاثة»، ٣٦٤). والغرض من العملية التاريخية هو أن تحقق البشرية والعالم كله ملكوت الله، لا فى العالم الآخر، وإنما هنا على هذه الأرض أيضا.. وقال «ميريزكوفسكى» فى أحد «الاجتماعات الدينية الفلسفية» إن الأرض ليست مكانا تمهيديا للجنة فحسب، بل لأرض جديدة صالحة، وفى وقتنا الحاضر، كانت المشكلة التى برزت إلى مكان الصدارة فى عملية إضفاء الكمال على الأرض هى المشكلة الاجتماعية، أو السعى وراء العدالة الاجتماعية، وهذه هى المهمة الخلاقة الملقاة على عاتق المسيحية.(١)

وتلام الكنيسة لأنها لم تعمل فى هذا الاتجاه. وحين رأى نفر من الناس «أنه فى المسيحية، لا يوجد من الماء ما يطفىء الظمأ الاجتماعى، فقد أعرضوا عن الكنيسة، وانتشر الالحاد انتشارا واسعا، وظهر «نوع من الوحوش المتفققهين» بمعجزات شيطانية، نوع من الوحوش الموغل فى الوحشية لأنهم «قضوا على الشخصية» وعلى القيم المطلقة (سر الثلاثة، ١٠ـ١٦). وهم يؤثرون على الطبيعة من الخارج، «بواسطة الآلات»، أما فى أطلانطس، فيعتقد ميريزكوفسكى أن الانسان كان يؤثر على الطبيعة سحريا من الداخل عن طريق التحكم العضوى فيها (يسوع المجهول، ٢٥٩).

---

(١) انظر ز. هيبيوس Z. Hippius الاجتماع الأول فى صحيفة «آخر الأنبياء» عدد ٢٣ فبراير سنة ١٩٣١.

ويقول «ميريزكوفسكى»: إن صراع الانسان ــ الاله ــ فى عصرنا الحالى ــ ضدّ الله ــ الانسان قد صار أشدّ وحشية عما كان من قبل. وهذا هو سرّ ثقافة المستقبل الروسية كلها ــ الصراع بين الروح الشرقية والروح الغربية، بين روح الحرب، وروح الفضل الآلهى» (تولستوى ودوستويفكى، جـ ١، ص ١٠). وفى هذا الصراع يفضى حب الله ــ الانسان الذى هو المسيح إلى معجزة مضاعفة الأرغفة، أو ــ إن شئنا الدقة ــ إلى الاشباع الأخوى للحاجة المشتركة. أما فى مملكة الانسان ــ الله فتحدث معجزة شيطانية هو تناقص الأرغفة (يسوع المسيح، جـ ٢، ١٨٥). وتستبدل بحب الفرد فى ملكوت الاشتراكية الملحدة. «إرادة اللاشخص»، ويبنى كوم من أكوام النمل (سر الثلاثة، ٥٥) وبدلا من القربان المقدس، (أو العشاء الربانى)، هناك أكل اللحم البشرى cannibalism. فإذا حاز الانسان ــ الاله النصر على الأرض، فهذا معناه أن الانسانية قد أخفقت. وحينئذ سوف تحتاج إلى صانع الأزرار[٢].. صانع الأزرار الذى جاء إلى «بيرجنت» لاعادة صياغته لأنه لم يكن نفسه (نفس المرجع، ٥٩). ويصور «ميريزكوفسكى» إعادة الصياغة هذه على أنها الحريق الذى سيلتهم الأرض. وكان فى أعوامه الأخيرة يزداد شعوره بهذه النهاية للأرض وللتاريخ الانسانى: «إن العالم لم يشعر قط بهذه الهوة الفاغرة الموجودة فيه، والمتأهبة لابتلاع كل شىء فى أية لحظة، ولقد شق الفأس جذور الأشجار» (يسوع المجهول، جـ ١، ١١٦). وهذا لا يعنى على أية حال أن البشرية سوف تختفى: وقد لا تكون تلك النهاية المشتعلة للبشرية الثانية التى جاءت بعد الطوفان هى نهاية العالم: فستكون هناك بشرية ثالثة شمسية. (نورانية) hiliastic تنبأ بها سفر الرؤيا (المرجع نفسه، جـ ٢، ٩٤). وستكون هى ملكوت القديسين، وملكوت الحب والحرية.

وتقوم فلسفة «ميريزكوفسكى» الدينية كلها على فكرة المسيحية باعتبارها دين الحب، وبالتالى دين الحرية. وهذا المزيج من الحب والحرية يقربه من الحركة الدينية والفلسفية التى بدأت «بفلاديمير سولوفييف».

والمثل الأعلى للشخصية ــ فى رأى «ميريزكوفسكى» وكذلك فى رأى «سولوفييف» و «برديائف» ــ هو جنس ثالث androgyn أى شخصية واحدة متكاملة تجمع بين الرجل والمرأة، ولا يعتنق مثل هذه النظرية غير فلاسفة ينكرون جوهرية الذات، أى لا يفطنون إلى أن الذات الفردية كيان يتجاوز الزمان والمكان، والذات بفضل جوهريتها «فرد» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أى كائن لا يقبل التقسيم على

(٢) انظر مسرحية «بيرجنت» لابسن.

الاطلاق، ولا يتألف من نصفين. وكل من الرجل والمرأة شخص ناقص من حيث إن للرجل ـ كقاعدة ـ صفات روحية تنقص المرأة، ومن حيث إن للمرأة ـ كقاعدة ـ صفات روحية لا توجد فى الرجل. ويتألف المثل الأعلى للشخصية من الجمع فى الشخص الواحد بين فضائل الذكورة والأنوثة، ويتحقق ذلك عن طريق تطور الذات لا عن طريق الامتزاج المستحيل لذاتين فى ذات واحدة. وهذا المثل الأعلى يتحقق تماما فى ملكوت الله حيث لا تملك الأجساد المتسامية أعضاء جنسية ولا تؤدى وظائف جنسية. ومن ثم فإن الأشخاص فى ذلك الملكوت يتعالون على ما هو جنسى، ولا يتمتعون بجنسية مزدوجة bisexual. وبالمثل، أشخاص الثالوث المقدس ليسوا من الرجال ولا من النساء.

٤ - ف. روزانوف V. Rozanov

قام «فاسيلى فاسيلييفتش روزانوف» (١٨٥٦ - ١٩١٩) عقب تخرجه فى كلية الآداب بجامعة موسكو، بتدريس التاريخ والجغرافيا فى مدن الأقاليم الروسية، وكان يجد عمله مضنيا إلى أبعد حد، وظل أعواما طوالا ضجرا بإلحاد المدرسة العالية، على حد تعبيره. ولكن حين بلغ الخامسة والثلاثين اعتراه تحول مفاجىء حمله إلى الدين وجعله يعتزم أن يحيا وفقا لمشيئة الله ـ واستطاع بفضل ن.ن ستراهوف N.N. Strahov أن ينتقل إلى بطرسبورج عام ١٨٩٣، وأن يحصل على وظيفة بمصلحة الضرائب. وتقاعد عام ١٨٩٩ وأصبح كاتبا منتظما فى صحيفة نوفوى فريميا (العصور الحديثة Novoe Vremya) وكرس نفسه تماما للأدب . ولم يكن «روزانوف» شاعرا، ولكنه كان كالشعراء الرمزيين «باحثا عن الله.»

ومؤلفات «روزانوف» الرئيسية هى: «عن الفهم» موسكو، ١٨٨٦؛ «أسطورة المفتش الأعظم»، ١٨٩٣؛ «مقالات عن الزواج»، ١٨٩٨؛ «غسق التنوير» ١٨٩٩؛ «مقالات أدبية»، ١٨٩٩؛ «الدين والثقافة»، ١٩٠١؛ «فى عالم الغامض وغير اليقينى»، ١٩٠٤؛ «بالقرب من جدران الكنيسة»، ١٩٠٦: «الصورة المظلمة: ميتافيزيقا المسيحية»، ١٩١١؛ «الأوراق المتساقطة» (ترجمها عن الانجليزية كوتليانسكى؛ لندن ١٩٢٩)، «العزلة Solitaria»؛ «رؤيا عصرنا الحاضر»، ١٩١٨.

وقد ألف «إريك هولرباخ» Eric Hollerbach عام ١٩٢٢ كتابا تحت عنوان: «ف.ف. روزانوف» ترجم إلى اللغة الانجليزية.

وقد كان «روزانوف» يتمتع بموهبة أدبية عظيمة، وكان مفكراً أصيلا إلى حد بعيد، وملاحظا للحياة. وكتاباته لا ينتظمها منهج، بل إنها بعيدة عن الاتساق، غير أنها تكشف فى كثير من الأحيان عن لمحات من العبقرية. ولقد كانت شخصيته - لسوء الحظ - شخصية مرضية، ولعل أبرز مثل على ذلك انشغاله غير العادى بالجنس. وكان من الممكن أن يكون شخصية فى إحدى روايات «دوستويفسكى». ويعطينا «إريك هولرباخ» فى كتابه سمة مميزة رائعة من سمات روزانوف، فيقول: إن «روزانوف» فى سعيه إلى التغلغل فى أغوار الروح الانسانية كان يهتم بمسائل الكتاب الآخرين «المنزلية»، و«بثيابهم الداخلية». وإنى لأعرف شيئا عن ذلك من تجربتى الشخصية. فقد كانت بنات «روزانوف» الثلاث ملتحقات بإحدى المدارس العالية للبنات، وكانت ناظرة المدرسة «مدام ستويونين» زوج أبى. وكانت شقتنا ملحقة بالمدرسة . وكان «روزانوف» كلما حضر إلى المدرسة فى عمل ما، يزورنى دائما. فما أن أقول له «ادخل» ردا على طرقاته ، حتى يفتح مسرعا باب المكتب ، ويندفع إلى مكتبى حيث يكون ثمة كتاب مفتوح، ويزج بأنفه ليرى ماذا أقرأ. ولعله كان يحاول أن يباغت الناس جميعا دون أن يشعروا به على هذا النحو لكى يعلم اهتماماتهم الحقيقية.

وكتاب «روزانوف» عن الفهم هو من بين مؤلفاته جميعا الكتاب الوحيد الذى يهتم بالمسائل الفلسفية البحتة. وهو يحاول أن يضع تصورا عن «الفهم» يمكن أن يتغلب على التعارض القائم بين العلم والفلسفة. ويقول: إن العقل يحتوى على إطارات نظرية عددها سبعة وهى: أفكار الوجود، والماهية، والملك، والعلّة، (أو الأصل)، والنتيجة (أو الغرض) والتماثل والاختلاف، والعدد. وحين نمزج النظر بالخبرة نصل إلى «الفهم» باعتباره «معرفة متكاملة». والروح الانسانية كيان مستقل لا مادى قادر على خلق أشكال متباينة هى الأفكار، وفرضها على الجوهر المادى، وهذه الأشكال هى النحت والموسيقى والدولة.. وهلم جرا. والروح هى «شكل الأشكال». وبعد أن يفنى الجسد تبقى الروح باعتبارها «شكل الوجود الخالص الذى لاينحصر فى أى حد.» وهذا الكتاب مكتوب بأسلوب جهم لا لون له، ويختلف أشد الاختلاف عن كتابات «روزانوف» الأخرى التى تبين فى وضوح موهبته الأدبية وأصالته.

وتشيع فى كتب «روزانوف» ومقالاته نزعة نقدية للمسيحية . وهو ينظر إلى مسيحية «الأب زوسيما» و«اليوشا كارامازوف» المشرقة على أنها اختراع اخترعه «دوستويفسكى». أما المسيحية الحقيقية التاريخية فى نظره فهى دين كئيب ينزع إلى الموت، ويدعو إلى العزوبة والصيام والزهد. وبدلا من حب الانسان كرس هذا الدين

نفسه للاهوت: والنتيجة النهائية لمثل هذا الدين هى أن يضحى المؤمنون العجائز بأنفسهم بأن يحرقوا أنفسهم أو يدفنوها أحياء كما حدث سنة ١٨٩٦ بالقرب من تيراسبول Tiraspol (حدث ذلك بين المؤمنين العجائز الذين ارتاعوا من التعداد القومى، ناظرين إليه على أنه عمل من أعمال عدو المسيح). و«روزانوف» يريد دينا مشرقا، ولكنه لا يعرف الفرح الروحى لأنه لا يعرف المسيحية على أنها دين للنور، إنه يريد الفرح الوثنى الحسى. ويجتذبه العهد القديم أكثر من العهد الجديد. ويقول: «إن العقاب فى العهد القديم عقاب قصير وبدنى»، وإسرائيل فى أعماقه لا يخاف قط. وثمة روح عجيبة من الحرية بل ومن الجموح فيه، وكأن «يهواه» Jehovah والأنبياء يحبون هذا الجموح. وهم يكافحون هذه الروح كما يكافح السائس جوادا جامحا وكما تكافح الأم طفلا عبقريا، بيد أنهم ليرتاعون من فكرة أن يجعلوا من شىء متأجج متحمس شيئا خانعا ذليلا «حتى نعيش حياة هادئة مسالمة» (الصورة المظلمة، ٢٣٥). ودين العهد القديم يجتذب «روزانوف» بما فيه من اهتمام بالانسان وحب للحياة العائلية. غير أن عبادة الجسد الوثنية، وخاصة عبادة أعضاء الذكورة، أشد اجتذابا له من ذلك. وعضو الذكورة فى رأيه هو «مصدر كل إلهام». ويقول «هولرباخ» إن «روزانوف» بتأليهه للجنس يحول الدين إلى وحدة وجود جنسية» (٤٦).

وعلى الرغم من المدائح التى ساقها «روزانوف» فى تمجيد «العهد القديم»، فقد كتب ذات مره باعتباره معاديا للنزعة السامية Anti-Semite. وقد نسبت هذه الثنائية من جانبه إلى افتقاره لمبدأ معين، وفى عام ١٩١٣ طرد من «اجتماعات بطرسبورج الدينية والفلسفية. ولقد كان «روزانوف» ــ على حد تعبير هو لرباخ ــ محبا لليهودية من الناحية النفسية، وعدوا للسامية من الناحية السياسية، وعلى هذا فإنه لم يكن «منافقا»، بل «صاحب وجهين» (٩٨).

وقد عاش «روزانوف» عقب الثورة البلشفية عند الأب «بافل فلورنسكى» فى «سرجييف بوساد» Sergiev Posad بدير «القديس سرجيوس». وكان يؤلف هناك كتابه «رؤيا عصرنا الحاضر» الذى واصل فيه هجومه على المسيحية. فلما أغضب ذلك الأب «بافل» ، ومحاضرا بأكاديمية موسكو اللاهوتية يدعى آندرييف، وشخصا آخر لا أتذكر اسمه، ذهبوا لزيارة «روزانوف»، ولقد أخبرنى «آندرييف» أنهم قالوا «لروزانوف» إنه إذا مضى فى مهاجمته للمسيحية فلن يكونوا أصدقاءه بعد، وقد أجابهم روزانوف على ذلك ــ ومن الواضح أنه كان يشعر بقوة شيطانية فيه أو بالقرب منه ــ أجابهم بقوله: «لا تتدخلوا فى شئون روزانوف، وإلا حدث لكم مالا تحمد عقباه.» والحق أنه لم يمض

عام واحد حتى أصيب الأشخاص الثلاثة جميعًا بكوارث خطيرة. ومهما يكن من أمر، فقد مات «روزانوف» وهو مسيحى صالح، وكان فؤاده ـ قبل وفاته ـ عامرا بالفرح لبعث المسيح. وتلقى التناول المقدس والمسح الكامل عدة مرات ولم يلبث أن مات أثناء تأدية هذه الطقوس الأخيرة.

الفصل الرابع والعشرون

المادية الجدلية فى الاتحاد السوفيتى
١ ـ منهج «هيجل» الديالكتيكى

يقول الماركسيون إن فلسفتهم المادية الجدلية ترتبط تاريخيا بفلسفة «هيجل»، وبتصوره للمنهج الديالكتيكى بالذات. ويذكرون بالطبع أن فلسفتهم تختلف اختلافا عميقا عن فلسفة «هيجل»، فهيجل يدافع عن المثالية، ويعتقد أن أساس العالم هو «الروح المطلقة»، بينما الماركسيون ماديون، ويعتقدون أن الواقع الوحيد هو المادة. ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فلابد أن يسبق عرضنا للمادية الجدلية مناقشة «لمنهج هيجل الديالكتيكى، وفحصا نقديا للنظرية الهيجلية والماركسية عن «تطابق الأضداد» identity of opposites.

والعملية الكونية ـ فى نظر هيجل ـ هى تطور الفكرة المطلقة أو الروح المطلقة. ومادامت العملية الكونية تتطور بصورة ديالكتيكية، فإن التفسير الفلسفى لها يتطور عن طريق المنهج الديالكتيكى الذى ليس شيئا آخر غير الديالكتيك الموضوعى نفسه فى بلوغه للوعى الذاتى فى عقل الفيلسوف.

ونقطة البداية فى الديالكتيك هى تصور محدود ذو جانب واحد للفهم يتحدد وفقا لقانونى الهوية والتناقض. ولايمكن أن يبقى هذا التصور مقصورا على هذا الجانب الواحد؛ ذلك أن مضمونه يرغمه على أن يتجاوز حدوده، وأن يصبح التصور المضاد له، وهو أيضا تصور عقلى محدود وذو جانب واحد. وهكذا ينتقل التصور من «الموضوع» thesis إلى «نقيض الموضوع» antithesis، بيد أنه لا يستطيع البقاء عنده، فإن مضمون «نقيض الموضوع» يتطلب تجاوز ذاته والانتقال إلى نقيضه. وهذا التجاوز أو العلو ـ أى سلب السلب ـ لا يتخذ شكل العودة إلى «الموضوع»، بل يتخذ شكل مزيد من التطور للفكرة، وشكل الصعود نحو «مركب الموضوع» synthesis، أى إلى تصور تتحقق فيه هوية النقيضين وهذه الهوية ليست هوية الفهم المجردة، ولكنها هوية العقل العينية: وتتألف من تلك الحقيقة وهى أن الواقع الحى لايخشى التناقض، بل على العكس يجسده.

والمستوى الثالث للتطور ـ وهو مركب الموضوع ـ يتضح أنه يتضمن ـ بعد

الفحص الدقيق ــ بالاضافة إلى هوية النقيضين الحية عناصر أخرى من ذلك الاتجاه العقلى الموحد الذى يتطلب سلبا جديدا، وهكذا دواليك، وعلى هذا النحو تتم عملية التطور الذاتى للفكرة على شكل ثلاثى ــ أى تمر مراحل ثلاث هى الموضوع، ونقيض الموضوع، ومركب الموضوع.

ويمكن أن نجد مثلا على ذلك فى بداية «منطق» هيجل. فهو إذ يبدأ بفكرة «الوجود» الخالص، فلا يجد فيها أى مضمون، يجعلها مطابقة لفكرة «العدم». ويقول: «وهكذا تتضمن البداية الوجود والعدم، وهى وحدة الوجود والعدم، ذلك أنها اللاوجود الذى هو الوجود فى الوقت نفسه، والوجود الذى هو اللاوجود فى آن واحد.» ويكتشف «هيجل» التعبير الصادق عن هذه المطابقة بين الوجود واللاوجود فى الصيرورة (Werden)[1].

وكل شىء ــ وفقا للمنطق الصورى التقليدى خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع، بحيث إن «كل أ هى أ» ولا يمكن أن تكون أ لا ــ أ». وينظر هيجل إلى مثل هذا المنطق على أنه تعبير عن التجريدات العقلية التى لا تطبق على الواقع العينى الحى ــ الذى يكون فيه كل شىء ــ على عكس التصورات العقلية المجردة ــ متناقضا، «وكل أ هى ب،» مادام وجود المتناقضات والمنازعات والصراع بين المبادىء المتعارضة هو الذى يدفع الوجود إلى التقدم والتطور. وهكذا يختلف المنطق الديالكتيكى اختلافا حادا عن منطق الفهم.

ولنأخذ مثلا أكثر عينية، وليكن العلاقة بين الخارجى والداخلى، تيسيرا لأغراض النقد. و «هيجل» يناقش هذه العلاقة فى كتابه «المنطق» بالاشارة إلى القوة على أنها الشكل الداخلى للواقع، وإلى تحققها الخارجى على أنه شكل الوجود the form of being، وهو يحاول أن يبين أن الداخلى والخارجى ــ فى هذه الحالة ــ «ماهما إلا هوية» (nur eine Identität ausmachen)[2] ويعبر عن هذه الفكرة نفسها ــ وإن يكن ذلك بصورة أقل إلحاحا ــ فى أقسام أخرى من كتابه «المنطق»، حين يتكلم مثلا عن الاحساسات الداخلية (المشاعر) وتعبيراتها الجسمية فى البكاء والضحك.. إلخ.[3]

ولنأخذ مثلا معينا من الحالات الذهنية وتعبيرها الجسدى. فلنفترض أن اثنين من

---

(١) Hegel, Wessenschaft der Logik, I, 68, 77, 80. (vol III, 1833 ed.)

(٢) II sec. 2, chap. 3, 178. (Vol. IV, 1834 ed.)

(٣) «موسوعة العلوم الفلسفية» The Encyclopaedia of Philosophical Sciences, 393-400.

المفكرين المتنافسين اللذين يعادى كل منهما الآخر، يشتغلان بمشكلة فلسفية مـا، وأنهما قد اشتبكا فى مناقشة حامية، وأفلح أحدهما فى إثبـات أن نـظرية خصـمه تتضمن دليلا واضح البطلان. فيكتسح بذلك أدلة غريمه، وحين يشعر بتفوقه، يـرفع رأسه عاليا، ويطلق من حين إلى آخر ضحكة ساخرة رجراجة. ومن المسـتحيل – فى هذه الحالة بالطبع، أن يتحدث المرء عن مطابقة بين الـداخلى والخـارجى، بيـن التجربة الذهنية والتعبير الجسدى. ذلك أن التعبير الجسدى يتـألف مـن عمليـات مكانية: أى تغيير فى وضع الرأس، وتقلصات دورية وانبساطات فى الصـدر، وحـركة جزيئات الهواء، والموجات الصوتية، إلخ. أما التجربة الذهنية الداخلية التى يعانيها الشخص المتناقش – إلا وهى تعبير عن ذاتـه – فهـى السرور المـزهو بتفـوقه، وبانتصاره الساخر المزدرى لخصمه. وتتخذ عملياته الذهنية الحميمة الداخلية كلهـا شكلا زمانيا فحسب، بينما يتخذ التعبير الجسمى الخارجى شـكلا مـكانيا زمـانيا spatiotemporal . فإذا فصلنا جانبا عن آخر بواسطة التحليل العقلـى، فـإن المـرء يستطيع أن يرى فى يسر أن الاختلاف الكيفى بين النفس والجسمى اختلاف هـائل. والعجز عن تركيز الانتباه على أحدهما فى لحظة ما وعلى الآخر فى لحظة أخرى كيما نلاحظ الفرق بينهما – هذا العجز يؤدى إلى الخلط بينهما، وهذا فى ذاته خطأ باطل كأن نؤكد مطابقة اللون والامتداد حين ننظر إلى اسطوانة حمراء، ونعجز ذهنيا عن التمييز بين أحمرارها وشكلها المكانى (على هيئة دائرة).

ولايمنع الاختلاف العميق بين النفسى وتحققه الجسمى من أن يؤلفا أوثق وحـدة ممكنة، قد تكون أوثق من وحدة اللون وامتداده. وفى هذا المثل الذى وضعناه تحـت أعيننا ثمة «تداخل متبادل» بين العمليتين المختلفتين، بل المتعارضتين (الـداخلية والخارجية) وإن لم يكن ذلك تطابق بين الضدّين بل مجرد «وحدة» منهما. وتـطابق الضدّين – الذى ينتهك قانون التناقض لا سبيل إلى تحقيقه على الاطلاق، لأنه خال من المعنى تماما. ويعنى انتهاك قانون التناقض حينذاك أن «الاحمـرار فى حمـرته ذاتها ليس أحمر.» وهذا النوع من القول الباطل لا يمكن التعبير عنه إلا تعبيرا لفظيا على هيئة لغز، بيد أنه من المستحيل استحالة مطلقة تحقيقه حتى فى مجال الفكر.

ويعد «هيجل» كل تغير تناقض مجسد. والحق أن كل تغيّر مـا هـو إلا وحـدة الضدين، ولكنه ليس تطابقا بينهما ينتهك قانون التناقض.

٢ ـ المادية الجدلية

تفرض الدولة فى الاتحاد السوفيتى فرضا إجباريا مذهبا فلسفيا معينا هو مادية «ماركس» و «إنجلز» المسماة بالمادية الجدلية (الاسم المختصر لها هو diamat). وقد كان كثير من الفلاسفة السوفيت حتى عام ١٩٢٥ ـ وخاصة الطبيعيين منهم ـ فى الوقت الذى يؤكدون فيه ولاءهم للماركسية، لا يتضح فى أذهانهم وضوحا كافيا الفرق بين المادية الجدلية والمادية الآلية (الميكانيكية). وفى سنة ١٩٢٥ نشر لأول مرة مخطوط لانجلز تحت عنوان: «ديالكتيك الطبيعة». (كتب فى ١٨٧٣، ١٨٧٨ - ١٨٨٢)، أحدث انقساما حادا فى صفوف الماركسيين السوفيت، فانقسموا معسكرين جدليين و«ميكانيكيين» ونشب صراع عنيف «فى جبهتين» ضد المثالية ذات العقلية المنشفية (عقلية الأقلية) وضد «المادية الميكانيكية» وتحددت الخطوط الاجمالية العامة للمادية الجدلية تحديدا واضحا[٤].

فلنر قبل كل شىء ما يعنيه انصارها بكلمة «المادية». يقول «إنجلز» ويتابعه فى ذلك «لينين» ـ إن الفلاسفة ينقسمون إلى ماديين ومثاليين ولا أدريين. ويقول «لينين» إن المادة أو الطبيعة (الوجود الفزيائى) هى فى نظر الماديين أولية، بينما الروح والوعى والاحساس، وما هو نفسى، ثانوية. وعلى العكس من ذلك يرى المثاليون أن الروح أولية. بينما ينكر اللاأدريون إمكان معرفة العالم ومبادئه الأساسية[٥].

---

(٤) سوف أشير فى معظم عرضى للمادية الجدلية إلى الكتب والمقالات الرئيسية التالية:

ديالكتيك الطبيعة، مع مقدمة بقلم د. ريازانوف الطبعة الرابعة ١٩٣٠ Engels; The Dialectics of Nature.

المادية والنقدية التجريبية Lenim, Materaialism and Empirico Criticism, 1908, Collected Works.

مقالة تمهيدية فى ترجمة مجموعة أعمال هيجل Deborin, Hegel and Dialectical materialsm I & 2nd ed.. 1929.

B. Byhovsky, An Ontline of the Philosophy of Dialectical Materialism.

I. Luppol,On Two Fronts. 1930.

V. A. Leonov, An Outline of Dialectical Matenalism, 1948.

وحين أشير إلى هذه المراجع لن أذكر عناوينها كاملة.

(٥) لينين • المادية والنزعة النقدية التجريبية، والإشارات هنا إلى الترجمة الإنجليزية التى قام بها إى. كفيتكو، وماركس ولورنس، ١٩٢٧، وأنظر أيضا كتاب «إنجلز: «لودفيج فويرباخ».

«لا يوجد شىء فى العالم غير مادة تتحرك، ولا تستطيع المادة أن تتحرك إلا فى المكان والزمان» (لينين). والأشكال الأساسية لكل وجود كائنا ما كان هى المكان والزمان، والوجود خارج الزمان لا يقل بطلانا عن الوجود خارج المكان» (إنجلز، «ضدّ ديرنج» Anti-Duhring الطبعة الروسية الرابعة، ص ٣٩).

وقد يبدو استنادا على قوة هذا القول إن المادية الجدلية مبنية على تصور واضح محدد للمادة لا يقل فى وضوحه عن تصور المادية الميكانيكية لها: فالمادة هى الوجود الممتد الذى لا سبيل إلى النفاذ منه وهى الوجود المتحرك، أى الذى يغير موضعه فى المكان. وسنرى على أية حال أن الأمر ليس على هذا النحو.

يقول بايهوفسكى Byhovsky: «يستخدم تصور المادة بمعنيين. فنحن نفرق بين التصور الفلسفى والتصور الفزيائى للمادة. وهذان التصوران لا يناقض أحدهما الآخر، بل إنهما يحددان المادة من وجهتين مختلفتين من وجهات النظر» (٧٨). ويتبع «هولباخ» و«بليهانوف» ويستشهد بلينين، فيعرّف المادة من وجهة النظر الفلسفية والابستمولوجية: «ذلك الشىء الذى يؤثر فى حواسنا فينتج الاحساس، والمادة هى الواقع الموضوعى الذى يعطى لنا فى الاحساس» (لينين، ١١٦). وهذا التعريف لا يتضمن سوى الاعترافات بالواقع الموضوعى للمادة، أى وجودها مستقلة عن وعينا، ويؤكد أن «معرفتنا بها تنشأ عن طريق الحواس» (بايهوفسكى، ٧٨)، ولكنه لا يشير إلى طبيعتها. وقد يتوقع المرء أن يقوم بذلك تعريف المادة من وجهة نظر علم الفزياء. ولكنه أمل باطل! ويتساءل «لينين» و«بايهوفسكى» وغيرهما: «ما المقصود بإعطاء تعريف»؟ «إنه يعنى أوّلا إدراج تصور معين تحت تصور آخر يكون بمثابة الجنس الأشمل، ويكون ذلك التصور المعين واحدا من أنواعه، مع الاشارة إلى اختلافه النوعى (ومثل ذلك: تعريف المربع بأنه شكل رباعى متساوى الأضلاع». فكلمة «شكل رباعى» مفهوم الجنس، ومتساوى الأضلاع «هى الصفة النوعية المميزة). بيد أن «المادة لا يمكن تعريفها بالجنس والفصل per genus et differen-tiam مادامت المادة هى «كل» ما يوجد، وهى أعم التصورات ، وجنس الأجناس جميعا. وكا مايوجد ماهو إلا وجه من وجوه المادة، أما المادة نفسها فلا يمكن تعريفها على أنها مثل جزئى من جنس ما. ومن المستحيل لهذا السبب عينه الاشارة إلى الاختلاف النوعى للمادة. وإذا كانت المادة هى «كلّ» ما يوجد، فليس مما يقبل التفكير أن نبحث عن الصفات التى تميزها عن شىء آخر سواها، مادام هذا الشىء

الآخر لا يمكن إلا أن يكون اللاوجود، أى أنه لا يمكن أن يوجد[٦].»

وعلى هذا النحو بسّط الماديون الجدليون مهمتهم فى تقديم الأسس للتصور المادى للعالم تبسيطا شديدا. فهم يؤكدون ـ دون إثبات ـ أن «المادة هى كل» ما يوجد والوجود بطبيعته ذاتها مقولة «مادية» (ديبورين، الفصل الحادى والأربعون). وهذا يجعل من الممكن ـ تمشيا مع مقتضيات العلم الحديث والفلسفة ـ أن نعزو إلى «الوجود» كل أنواع المظاهر والخصائص والملكات التى هى أبعد جدا من أن تكون مادية، وأن يسمى المرء نظريته هذه بأنها مادية على أساس أن «المادة هى كل ما يوجد». ويشير «إنجلز» فى كتابه «ديالكتيك الطبيعة» إلى الطريق الذى قد يؤدى إلى معرفة ما هى المادة: «إذا عرفنا الأشكال التى تتخذها حركة المادة (وإن تكن معرفتنا بذلك مازالت ناقصة جدا لأن العلم الطبيعى ذو نشأة حديثة) فقد توصلنا إلى أن معرفة المادة نفسها، وهذا يستوعب معرفتنا بها» (١٧). وتبدو هذه الجملة مادية جدا إذا أخذت كلمة حركة بالمعنى ـ المتفق عليه عامة فى العلم ـ وهو تغير الوضع فى المكان. ومهما يكن من أمر، فإن «إنجلز» يشرح فى الصفحة التالية مباشرة أن الحركة تعنى فى المادية الجدليةو «التغير عامة» change in general (١٨، ١٦٣). والماديون الجدليون يقبلون جميعا هذا الاستعمال: فهم لايقصدون بكلمة «حركة» مجرد تغيير الوضع فى المكان فحسب، بل يقصدون أيضا كل تغير كيفى. وهكذا لا يقولون شيئا عن المادة حتى الآن إلا أنها كل ما يوجد وما يتغير. ولكن ليس ثمة ما يدعونا إلى اليأس، ذلك أن تأمل الصراع الذى يوجهه «الجدليون» ضدّ المادية الميكانيكية وتأمل نظرياتهم الأخرى سوف يعطينا فكرة أكثر تحديدا عن طبيعة فلسفتهم.

ويقول «إنجلز»: إن الفلسفة الميتافيزيقية ـ وتندرج تحت هذه العبارة المادية الميكانيكية ـ تهتم «بالمقولات اللامتغيرة»، بينما تهتم المادية الجدلية بالمقولات «السيّالة»، وهكذا نجد مثلا أن أصغر الجزئيات مطردة لا تتغير ـ وفقا للمادية الآلية. بيد أن «العلم الطبيعى» ـ كما يقول إنجلز ـ «الذى يسعى إلى اكتشاف المادة كما هى فى ذاتها، وإلى أن يردّ الفروق الكيفية إلى اختلافات كمية بحتة فى تركيب أدق الجزئيات المتطابقة، يفعل نفس الشيء الذى يمكن أن يفعله إذا كان يبحث عن الفاكهة فى ذاتها، بدلا من أن يبحث عن الكرز والخوخ والتفاح.... إلخ، أو كما يبحث عن الثدييات فى ذاتها بدلا من البحث عن القطط والكلاب والخراف، إلخ.،

---

(٦) «بايهوفسكى»، ٧٨، «لينين»، ١١٨.

أو كما يبحث عن الغاز فى ذاته أو المعدن فى ذاته، أو الصخر فى ذاته، أو التفاعل الكيميائى فى ذاته، أو الحركة فى ذاتها. وهذه النظرة الرياضية الموحدة الاتجاه التى ترى أن المادة لا تتحدد إلا من حيث الكم فحسب، هى نظرة المادية الفرنسية التى انتشرت فى القرن الثامن عشر» (إنجلز، ١٠٣، لوبول Luppol، ١٤٦ ف). أما المادية الجدلية فتتحرر مز هذه النظرية الميكانيكية الموحدة الاتجاه، مادامت تهتدى بقوانين الديالكتيك الثلاثة التالية، والمشتقة «من تاريخ الطبيعة والمجتمع الانسانى. وهذه القوانين هى: قانون انتقال الكم إلى الكيف والعكس، قانون تداخل الأضداد المتبادل. قانون سلب السلب» (١٥٧).

وقد ذكرنا القانونين الثانى والثالث حين تعرضنا لمنهج «هيجل» الديالكتيكى، والقانون الأول مؤداه أنه فى مرحلة معينة تنتج عن التغيرات الكمية تغيرات مفاجئة فى الكيف. وفضلا عن ذلك، وإذا شئنا الحديث بصفة عامة، لا يوجد كيفية منفصلة عن الكمية، ولا كمية بدون كيفية» (ديبورين، الفصل العشرون).

والحركة ــ وكل نوع من أنواع التغير ــ ديالكتيكية من أولها إلى آخرها. و«تتألف السمة الرئيسية الأساسية لكل تغير ــ كما نعلم ــ من أن شيئا معينا يجرى عليه السلب فى حركته، إذ لا يعود إلى ما كان عليه، ويكتسب صورا جديدة من صور الوجود. وفى انتقال هذا الشىء إلى صفة جديدة، وفى عملية ظهور هذه الصفة، لا تتحطم الصفة السابقة دون أن تترك أثرا، ولكنها تدخل فى الصفة الجديدة باعتبارها عنصرا ثانويا. والسلب هو «الرفع» إذا استخدمنا مصطلحا ديالكتيكيا مألوفا. و«الرفع» شكل من أشكال السلب يصل فيه الشىء إلى نهاية، ويبقى فى الوقت نفسه عند مستوى جديد.» «وهذه هى الطريقة التى يتمثل بها الكائن العضوى الطعام أو الأوكسيجين، ويحوله إليه، وهذه الطريقة التى يختزن بها النبات عناصر التربة الغذائية، وبهذه الطريقة يمتص تاريخ العلم والفن تراث الماضى. فما يبقى من الماضى يخضع لقوانين التطور الجديدة، ويدخل فى فلك الحركات الجديدة، ويشد إلى عربة الكيف الجديد. وتحوّل الطاقة هو فى الوقت نفسه المحافظة عليها. وانهيار الرأسمالية هو فى الوقت نفسه استعياب النتائج الفنية والحضارية التى تمخض عنها التطور الرأسمالى. وظهور أشكال عليا فى الحركة ليس معناه تحطيم الأشكال الأدنى، وإنما معناه تساميها sublimation. وتوجد القوانين الميكانيكية داخل حدود أشكال الحركة الأعلى باعتبارها قوانين مساعدة ثانوية متسامية».

«كيف يتم التطور الجديد إذن؟ عندما يتغير شىء معين إلى نقيضه وتتسامى

حالته السابقة، يستمر التطور على الأساس الجديد. وفى مرحلة معينة منه يتغير الشىء مرة أخرى إلى نقيضه. فهل يعنى هذا أن الشىء يعود بالسلب الثانى ـ إلى حالته الأصلية؟ كلا، إنه لا يعود . فالسلب الثانى، أو سلب السلب فى المصطلح الديالكتيكى ليس عودة إلى الحالة الأصلية. إنما يعنى سلب السلب «رفع» المرحلتين الأولى والثانية من مراحل التطور أو الصعود فوقهما معا» (بايهوفسكى، ٢٠٨ ف). «فهى ليست حركة دائرية ولكنها لولبية[٧]».

والضدّ الذى يتحول إليه شىء ما فى تطوره «هو شىء أكثر من مجرد الاختلاف» وفقا لتفسير «بايهوفسكى». والتضاد «اختلاف محدد.. اختلاف باطنى جوهرى ضرورى لا سبيل إلى التوفيق فيه من جانب معين محدد. والعالم ككل ليس شيئا آخر غير وحدة مثل هذه الأضداد، وحدة منقسمة تضم الأقطاب Polarities. والعمليات الكهربية والمغناطيسية مثل على وحدة الأضداد. والمادة وحدة البروتونات والالكترونات، وحدة موجة متصلة وجزئيات منفصلة. ولا وجود لفعل بلا رد فعل. وكل نشوء هو فى الوقت نفسه بالضرورة تحطيم لشىء ما. وبقاء الأصلح هو موت غير الأصلح. وطبقة المجتمع ما هى إلا وحدة الأضداد. والبروليتاريا والبورجوازية مقولات اجتماعية ، والتمييز بينهما يصل إلى حدّ التضاد» (بايهوفسكى). والمبدأ الأساسى للتفسير الديالكتيكى للعالم هو أن العالم وحدة منقسمة فى ذاتها، وحدة الأضداد، وحامل المتناقضات الباطنية» (بايهوفسكى، ٢١٣، بوزنر، ٥٩). «والديالكتيك الموضوعى» ـ أى الحركة بواسطة المتناقضات ـ «يسود الطبيعة» (إنجلز، ٤٢، ديبورين، فقرة ٨١). ويقول لينين: «إن البحث عن وحدة الأضداد فى الطبيعة يحدد إمكانية معرفة جميع عمليات العالم فى «حركتها الذاتية» self-movement وفى تطورها التلقائى، وفى حياتها الفعلية[٨].»

ويتجلى عند هذه النقطة الاختلاف العميق بين المادية الجدلية، والمادية الميكانيكية؛ إذ يلاحظ بايهوفسكى أن «التناقض فى نظر المادى الميكانيكى تناقض ميكانيكى، فهو تناقض الأشياء المتعارضة، أو تناقض القوى التى يضادّ بعضها بعضا. ولا يمكن أن يكون التناقض وفقا للتفسير الميكانيكى للحركة، إلاّ تناقضا خارجيا لا داخليا، وهو ليس تناقضا محصورا ولا يتم داخل وحدة، ولا وجود لرابطة داخلية ضرورية بين عناصره. ونظرية التوازن (أ. بوجدانوف، ن. بوهارين) مثل

(٧) لينين: «كارل ماركس»، مجموعة أعمال الطبعة الثانية، الفقرة الثامنة عشرة، ص ١١.

(٨) لينين، «مسألة الديالكتيك» تحت راية الماركسية، الفصل الخامس والسادس، ص ١٤، ١٩٢٥.

واضح على منهج قائم على استبدال المبدأ الميكانيكى للتعارض بين القوى المتحركة فى اتجاه مضاد بالمبدأ الديالكتيكى لوحدة الأضداد». «فالتوازن ـ وفقا لهذه النظرية هو حالة شىء ما لا يستطيع أن يغير فيها حالته من تلقاء نفسه وبدون مساعدة قوة خارجية. واختلال التوازن هو نتيجة بن القوتين المتضادتين «أى الصراع بين القوى فى نسق ما والبيئة المحيطة به. والاختلافات الجوهرية بين هذه النظرة الميكانيكية للتوازن والنظرية الديالكتيكية هى كالآتى: إذ لا يوجد أوّلا ـ وفقا لنظرية التوازن أى نشوء كامن للاختلافات، أو أى انشقاق كامن للوحدة، أو أى تداخل متبادل بين الأضداد. والتعارض يفصل عن الوحدة، والعناصر المتضاربة كل منهما مستقل أجنبى، خارجى، عن الآخر بحيث يبدو التناقض بينها عرضيا. ثانيا: المتناقضات الباطنية باعتبارها القوة المحركة للتطور تستبدل بالمتناقضات الخارجية، بالصراع بين نسق ما وبيئته. وتحل محل الحركة الذاتية حركة يسببها دافع من الخارج. وترد العلاقات الداخلية فى نسق ما إلى مستوى العلاقات المشتقة من غيرها المعتمدة على العلاقات الخارجية. والاطرادات الباطنية للأشياء المحددة تحديدا كيفيا ينظر إليها على أنها دالة للعلاقات الخارجية بين الأشياء، لا على أنها القوة المحركة للتطور. ثالثا: ترد نظرية التوازن كل كثرة أشكال الحركة إلى الاصطدام الآلى بين الأجسام. وتصور التوازن المستعار من الميكانيكا يقضى على ثراء أشكال التطور العليا الفائقة على ما هو آلى (الأشكال البيولوجية والاجتماعية)، رابعا: وفى نظرية التوازن تعكس العلاقة بين الحركة والسكون، إذ يقال إن التوازن متحرك ونسبى، وعلى هذا فإن الحركة فى هذه النظرة شكل من أشكال السكون، لا العكس. وليست الحركة هى التى تحمل فى داخلها السكون والتوازن، بل على العكس من ذلك، التوازن يثبت أنه حامل الحركة. خامسا: نظرية التوازن هى نظرية التغير الكمى المجرد. ذلك أن القوة الأعظم هى التى تحدد اتجاه القوة الأقل. والتحول إلى كيف جديد، وظهور الأشكال الجديدة للتطور، والاطرادات uniformities الجديدة.... كل هذا لا يمكن أن يدخل فى هذا التخطيط المسطح الذى تنقصه الدقة للتوازن. وسادسا وأخيرا، يستبدل سلب السلب، و«رفع» حركات التطور الايجابية والسلبية، وظهور الجديد، يستبدل بهذا كله فى النظرية الآلية، إقرار التوازن مرة أخرى بين النسق والبيئة» (بايهوفسكى، ٢٣٧ ف).

وما دام التغير حركة ـ ذاتية دياكتيكية قائمة على المتناقضات الداخلية، فإنه يستحق اسم «التطور»، وله طابع «محايث» immanent ، كما يقول «لينين» ويكرر من

بعده «ديبورين». والشيء يتطور «بالضرورة » فى اتجاه محدد، غير أنه قد يتطور فى اتجاه آخر بسبب ماهيته أو طبيعته الكامنة (ديبورين، فقرة ٩٦).

ومن ثم ليس غريبا أن نجد «لينين» يشير إلى أن للتطور طابعا «خلاقا» وهو يميز بين «تصورين للتطور: التطور باعتباره زيادة ونقصانا، وتكرارا، والتطور باعتباره وحدة الضدين (أى انقسام وحدة ما إلى ضدين يستبعد أحدهما الآخر، والعلاقة المتبادلة بينهما). التصور الأول تصور ميت وفقير ومجدب. أما التصور الثانى فهو تصور حيوى، إنه وحده الذى يفسر الحركة الذاتية لكل ما هو كائن، ويفسر التغيرات المفاجئة وانقطاعات الحركة المتصلة، والتحول إلى الضد ، وتحطيم القديم، ومولد الجديد.[9]

ويشير لينين فى مقاله: «كارل ماركس» إلى السمات التالية لنظرية التطور الديالكتيكية: «إن التطور يكرر المراحل الماضية، ولكن بطريقة مختلفة، وعلى مستوى أعلى (سلب السلب)، سالكا طريقا لولبيا ، لاخطا مستقيما، والتطور يحمل فى طياته الكوارث، وهو ثورى يتقدم فى وثبات مفاجئة، وثمة انقطاعات فى الحركة المتصلة، والكم يتحول إلى كيف ، وهناك دوافع داخلية للتطور، تعطى بواسطة التناقض، والصراع بين القوى والميول المختلفة تؤثر على جسم معين، أو تفعل فى حدود واقعة معينة، أو مجتمع معين، وثمة اعتماد متبادل، وأوثق رابطة ممكنة لا سبيل إلى انفصامها بين جميع الجوانب لكل حادثة (وما برح التاريخ يكتشف جوانب جديدة) — رابطة تنشأ عن عملية كونية واحدة مطردة. تلك هى بعض السمات المميزة للديالكتيك باعتباره نظرية للتطور أكثر دلالة من النظرية المألوفة[10].

وإذا كان التطور خلاقا — وفقا للينين — وكان حركة ذاتية باطنة وتلقائية تحتوى على «دوافع داخلية» فإنه من الممكن إمكانا واضحا الحديث عن الانتقال من بعض مراحل الوجود إلى مراحل أخرى على أنه شيء له قيمة لا مجرد كونه واقعة. ويقول «ديبورين»: «إن كل عملية تطور صعود من الأشكال أو المراحل الأدنى إلى الأعلى ، ومن التحديدات المجردة الفقيرة نسبيا فى مضمونها إلى تحديدات أكثر عينية، وثراء وامتلاء من ناحية المضمون. والمرحلة العليا تتضمن المرحلة الأدنى بعد «تساميها» أى بعد أن لم تعد مستقلة. والشكل الأدنى قد تطور إلى الشكل الأعلى، وهو فى هذا

---

(٩) لينين، «مسألة الديالكتيك»، ١٥.

(١٠) لينين، «كارل ماركس» ١١.

التطور لم يتلاش دون أن يترك أثرا، بل لقد أصبح هو نفسه شيئا مختلفا وأعلى (ديبورين، فقرة ٩٥). وفضلا عن ذلك، يتضح من كل هذا أنه من الممكن أن يسمىّ التطور الديالكتيكى عملية «تاريخية». ويستطرد «ديبورين» قائلا : «يرتبط الشكل الأعلى بالأدنى، ومن ثم فإن أية نتيجة لا توجد بمعزل عن «طريق التطور» الذى أفضى إليها. وكل حادث معين، أو كل شكل معين يجب أن ينظر إليه على أنه قد «تطور» و «صار» أى يجب أن ننظر إليه على أنه تكوين تاريخى. » وعلى حد تعبير ريازانوف: «لقد أرسى ماركس وإنجلز الطابع «التاريخى» للحوادث فى الطبيعة وفى المجتمع»[11].

وحتى الطبيعة اللاعضوية ، توجد فى حالة تطور وتحول. ويستشهد «ريازانوف» بعبارات «ماركس» التالية: «وحتى العناصر لا تبقى فى حالة سكون. إنها تتغير باستمرار بعضها إلى البعض الآخر، وهذا التغير يؤلف المستوى الأول لحياة الأرض ـ عملية تحول طبقات الجو metereological . وفى حياة الكائن العضوى يختفى كل أثر للعناصر المختلفة فى ذاتها.»[12] وهذه الكلمات تعبر فى وضوح عن اقتناع «ماركس» بأن المراحل العليا من الوجود الكونى تختلف اختلافا عميقا عن المراحل الأدنى من حيث الكيف، ومن ثم لا يمكن تفسيرها على أنها مجرد تجميعات أكثر تعقيدا من العناصر الأدنى البسيطة. وهذه الفكرة مؤكدة تأكيدا قويا فى المادية الجدلية السوفيتيه، وهذه الفكرة هى التى تميرها تمييزا حادا عن المادية الآلية.. ويقول بايهوفسكى: إن ارجاع المركب إلى البسيط معناه أن يرفض المرء فهم المركب . و «إرجاع القوانين الكونية كلها إلى قوانين ميكانيكية معناه أن يرفض المرء فهم أية قوانين اللهم إلا أبسط القوانين الميكانيكية، ومعناه حصر معرفة المرء فى الأشكال الأولية للحركة. إن الذرة تتألف من إلكترونات، غير أن قوانين وجود ذرة ما لا تنحصر فى قوانين حركة الالكترونات المنفصلة. والجزىء يتألف من ذرات، ولكنه يتجاوز قوانين حياة ذرة ما. والخلية تتألف من جزئيات، والكائن العضوى يتألف من خلايا، والأنواع البيولوجية تتألف من كائنات عضوية، بيد أن حياتها لا تنحصر فى

---

(١١) ديبورين، فقرة ٩٥، ريازانوف، فقرة ١٨. ويناقش ن . لوسكى فى مقاله : «فلسفة برجسون الحدسية» تصور التطور التارخى باعتباره مذهبا ينشأ فيه الحاضر تحت تأثير «الماضى نفسه»، لا تحت تأثير نتائجه فحسب التى تلحق بالحاضر مباشرة.

(١٢) هذه الفقرة يستشهد بها: «ريازانوف» من مقال لماركس تحت عنوان: «On class Commissions in Prussia»

القوانين التى تتحكم فى حياة مكوناتها. والمجتمع يتألف من كائنات عضوية، غير أنه لا يمكن استنباط تطوره من القوانين التى تتحكم فى حياة الكائنات العضوية. وتوجد ثلاثة مجالات رئيسية أساسية من الوجود : العالم اللا عضوى ، والعالم العضوى (وفيه يكون ظهور الوعى شذوذا له أعظم الدلالة) والعالم الاجتماعى. وأشكال الحركة الأخرى فى كل مجال من هذه المجالات فريدة من حيث الكيف، ولا يمكن ردها إلى الأشكال الأخرى وإن تكن مشتقة منها.» وصاحب النزعة المادية الالية يرد القونين العضوية إلى القوانين الآلية «وفى الوقت نفسه تستوعب القوانين الاجتماعية التى ترد إلى القوانين البيولوجية ـ تستوعب داخل قوانين الميكانيكا.» ويصبح علم الاجتماع بالنسبة إليه علم الانعكاسات الجماعى collective reflexology (بهتيريف Behterev) والواقع أن كل مرحلة أعلى تخضع لقوانين خاصة بها، وتلك «الأطرادات النوعية، وهذه الأنواع الفائقة على ما هو آلى من التطور لا تناقض القوانين الميكانيكية ولا تستبعدها، بل تتجاوزها باعتبارها ثانوية تابعة.[١٣]

يقول «إنجلز»: «إن كل شكل من الأشكال العليا للحركة يرتبط دائما بالضرورة بالحركة الميكانيكية الحقيقية (خارجية أو جزيئية)، وينتج فى الوقت نفسه أنواعا أخرى من الحركة، فالنشاط الكيميائى مستحيل بدون التغيرات الكهربائية وتغيرات الحرارة، والحياة العضوية مستحيلة بدون التغيرات الميكانيكية والجزيئية والكيميائية والحرارية والكهربائية وغيرها من التغيرات. بيد أن وجود هذه الأشكال الثانوية لا يستنفد طبيعة الشكل الأساسى فى كل حالة. وسنرد الفكر يوما من الأيام ـ دون شك ـ إلى تغيرات جزيئية وكيميائية فى المخ، ولكن هل سيستوعب ذلك طبيعة الفكر؟» (إنجلز، ١٨). وهكذا نجد أن كل شىء خاضع لقوانين الميكانيكا، ولكنه لا يخضع لها وحدها.

والرأى القائل بأن قوانين الاشكال الأعلى من الوجود لا يمكن إرجاعها تماما إلى قوانين الأشكال الأدنى رأى شائع فى الفلسفة شيوعا واسعا. فنحن نجده فى «وضعية» «كونت»، وفى الفلسفة الألمانية يرتبط بالنظريات القائلة إن المراحل الأعلى من الوجود قائمة على المراحل الأدنى، ولكنها تتميز عنها من حيث الكيف، وفى الفلسفة الانجليزية تتخذ شكل نظرية التطور الانبثاقى أو الفجائى emergent evolution، أى التطور الخالق الذى يبنى مراحل جديدة من الوجود تتصف بخصائص لا ترجع إلى

(١٣) بايهوفسكى، ٢٠٢ ـ ٢٠٤، پيجورشين، «العلم الطبيعى، «الفلسفة والماركسية»، ١٣٨، ١٩٣٠، بوزنر، ٦٢، ٦٤.

خصائص المقومات التى تتكون منها تلك المراحل[١٤].

وهؤلاء الذين يذهبون إلى أن «المادة هى كل ما يوجد»، ويعترفون فى الوقت ذاته بالتطور الخالق ينبغى أن يخلعوا على المادة القدرة على النشاط الخلاق. يقول بيجورشين Yegorshin «المادة غنية إلى أقصى حد، ولها صنوف من الأشكال. وهى لا تتلقى خصائصها من الروح، وإنما لها من نفسها القدرة على خلقها، بما فى ذلك القدرة على خلق الروح أيضا» (١٦٨).

فما هى إذن تلك المادة الغامضة الغنية بالقدرات والملكات، ومع ذلك فإنها متروكة دون تعريف أنطولوجى فى المادية الجدلية؟ ولنسأل هذا السؤال الجوهرى بالنسبة لعلم الوجود (الأنطولوجيا) (علم عناصر الوجود ومظاهره) هل المادة «جوهر» أو مجرد مركب من الحوادث أى من العمليات الزمانية والمكانية الزمانية؟. فإذا كانت جوهرا فهى حاملة الحوادث ومصدرها الخلاق ـ أى أنها مبدأ يتضمن فى ذاته أكثر مما تتضمنه الحادثة.

والماديون الثوريون الذين يدرسون الفلسفة لا حبا فى الحقيقة، بل من أجل غرض عملى محدد هو اكتساب سلاح لتحطيم الحياة الاجتماعية القديمة ـ هؤلاء الماديون الثوريون يتجنبون الأسئلة التى تتطلب تحليلا دقيقا. ومع ذلك فإن «لينين» فى هجماته على «ماخ» و«أفيناريوس» اللذين ينكران الأسس الجوهرية للواقع ـ يزودنا ببعض المعطيات للاجابة على هذا السؤال الذى نحن بصدده.

يقول «لينين» ـ فى نقده «لماخ» و«أفيناريوس» ـ إن رفضهما لفكرة الجوهر يفضى بهما إلى «إحساس بلا مادة، وفكر بلا مخ» (١٣٨). وهو يعد باطلة كل نظرية «تضع مكان التفكير، والفكرة، والاحساس الذى يشعر به إنسان حى، تجريدا ميتا لا هو بتفكير أحد أو فكرة أحد، أو إحساس أحد» (٢٢٥). ولكن، ربما كان «لينين» يفكر فى أن المادة الحساسة (المخ) هى نفسها مجرد مركب من حركات؟ كلا. ففى الفقرة التى عنوانها: «هل يمكن تصور الحركة بلا مادة؟» انتقد انتقادا حادًا كل المحاولات التى ترمى إلى تصور الحركة بمعزل عن المادة ويستشهد بإنجلز و«ديتسجن» Dietzgen لتأييد رأيه (٢٢٣). فالمادى الجدلى لا ينظر إلى الحركة على أنها خاصية لا تنفصل عن المادة فحسب، بل يرفض حتى التفسير المبسط للحركة أيضا (٢٢٦)،

---

(١٤) انظر مثلا، لويد مورجان، «التطور المنبثق»، ص. الكسندر، «المكان والزمان والألوهية»، وغيرهما.

أى الرأى الذى يذهب إلى أن الحركة ليست حركة أى أحد: «فهى تتحرك، وهذا هو كل شىء» (٢٢٤). و«ديبورين» على حق إذن فى إدخاله لكلمة جوهر (ينبغى أن تكون الفكرة الرئيسية فى نسق مادى للمنطق هى فكرة «المادة» باعتبارها جوهرا)، وفى تأييده لتصور «إسبنوزا» عن الجوهر على أساس تفسيره بأنه «قوة خلاقة» (فقرة ٩٠، ٩١). و«لينين» نفسه لا يستخدم كلمة جوهر، ويقول إنها لفظة يحب الاساتذة استخدامها ليخلعوا «أهمية» على ما يقولون، بدلا من استعمال كلمة أوضح وأدق هى كلمة «مادة» (١٣٨). غير أن الفقرات التى أوردناها تدل على أنه لديه من نفاذ البصيرة ما يكفى لتمييز جانبين هامين فى تركيب الواقع ــ الحوادث من ناحية، والمصدر الخلاق للحوادث من ناحية أخرى. وعلى هذا كان ينبغى عليه أن يفهم أن كلمة «جوهر» مطلوبة للوضوح والتحديد، لا من أجل «الأهمية».

ولننتقل الآن إلى المسألة التى تعد ذات أهمية حاسمة بالنسبة للدفاع عن المادية وتفنيدها فى آن واحد، ألا وهى مسألة مكان الوعى والعمليات النفسية فى الطبيعة. ولسوء الحظ حين يتحدث الماديون الجدليون عن هذه المسألة لا يميزون بين موضوعات البحث المختلفة وهى الشعور، والعملية النفسية، والتفكير. وهم يدرجون فى هذه السلسلة أيضا الاحساس باعتباره أدنى أشكال الشعور. ولابد من بضع كلمات قلائل عن الاختلاف بين هذه الحقائق حتى نكوّن فكرة أفضل عن نظريات الماديين الجدليين. ولنبدأ بتحليل الشعور الانسانى.

للشعور دائما جانبان: فهناك شخص يشعر، وشىء يشعر به، فلنطلق على هذين الجانبين الذات، وموضوع الشعور على التوالى. وفى حالة الشعور الانسانى، الذات الشاعرة هى الذات الانسانية. وتتألف طبيعة الشعور فى هذه الحقيقة وهى أن موضوعه (الفرح الذى نشعر به، والصوت الذى نسمعه، واللون الذى نراه... إلخ) لا يوجد نفسه فحسب، بل يوجد بطريقة حميمة «للذات» أيضا. ويعتقد معظم الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين أنه ينبغى لكى يتم الادراك أن يوجد بالاضافة إلى الذات والموضوع «فعل وعى» act of awareness ذهنى خاص توجهه الذات نحو الموضوع (أى نحو السرور، والصوت، واللون). وهذه الأفعال الذهنية تسمى أفعالا قصدية intentional: إذ إنها توجّه نحو موضوع ولا معنى لها بمعزل عنه، وهى لا تغيّر الموضوع، ولكنه تحضره فى مجال شعور الذات ومعرفتها. والشعور بالموضوع لا يعنى معرفته بعد، فقد يكون أحد أعضاء فريق كرة القدم المنتصر منفعلا بالفرح انفعالا عنيفا دون أن يلاحظ أدنى ملاحظة هذا الشعور فى نفسه أثناء انهماكه فى

وصف المباراة وصفا زاخرا بالحياة. فإذا تصادف أنه عالم نفسانى فإنه يستطيع أن يركز انتباهه على شعوره بالفرح وعلى إدراكه باعتباره سرورا يشوبه الانتصار على الخصم المنهزم، ولن تكون لديه حينئذ معاناة للشعور فحسب، بل فكرة عنه، بل وحكم عليه. ولكى يكتسب المرء معرفة بهذا الشعور، فمن الضرورى أن يؤدى إلى جانب فعل الوعى ـ عددا من الأفعال القصدية المكمّلة مثل فعل مقارنة هذا الشعور بغيره من الحالات الذهنية الأخرى، وفعل التمييز.... إلخ.

ولا يعنى إدراكى لشعورى ـ طبقا لنظرية المعرفة التى أسميها النظرية الحدسية ـ لا يعنى إدراكى لهذا الشعور على هيئة تمثل أو حتى على هيئة حكم - أن هذا الشعور قد حلّت محله صورة، أو نسخة، أو رمز له: إذ إن معرفتى عن شعورى بالفرح عبارة عن تأمل مباشر لهذا الشعور كما هو فى ذاته، أو عبارة عن حدس موجه صوب هذا الشعور بطريقة أستطيع معها من خلال مقارنته بغيره من الحالات، وتتبع علاقته بها ـ أن أعطى لنفسى ولغيرى شرحا له، وأن أميز جوانبه المختلفة (أى تحليله ذهنيا)، وأن أشير إلى ارتباطه بالعالم.

وقد يشعر المرء بحالة ذهنية دون أن يوجه نحوها أفعال التمييز والمقارنة القصدية، وفى هذه الحالة، يكون هناك وعى بها، لا معرفة بها. والحق أن الحياة النفسية قد تتخذ شكلا أبسط من ذلك، وحينئذ تظل خبرة ذهنية كامنة تحت الشعور أولا شعورية. وهكذا يمكن أن توجه مطربة ملاحظات نقدية عن أداء غريمتها تحت تأثير شعور بالحسد لا شعورى، وهذا الشعور قد يفطن إليه شخص آخر فى تعبيرها وفى نغمة صوتها. ومن الخطأ كل الخطأ أن يقال إن الحالة الذهنية اللاشعورية ليست ذهنية على الاطلاق، وإنما عملية نفسيه صرفة تتم فى الجهاز العصبى الرئيسى. ذلك أن فعلا بسيطا مثل رغبة لا شعورية تراودنى فى أثناء محادثة حامية على مائدة الطعام لكى أتناول كسرة من الخبز موجودة أمامى وآكلها.. مثل هذا الفعل البسيط لا يمكن أن ينظر إليه على أنه عملية جسمية صرفة غير مصحوبة بحالات نفسية داخلية، وأنه يتألف من مجرد تيارات مركزية طاردة فى الجهاز العصبى. وقد بينا من قبل أنه حتى فعل الجذب أو التنافر فى الطبيعة اللاعضوية لا يمكن أن يتم إلا بقوة حالة داخلية سابقة تنزع إلى الجذب والتنافر فى اتجاه معين. فإذا كنا نشعر بمثل هذه الحالة «الداخلية» على أنها «نزوع»، وبهذه العملية الخارجية على أنها «تغيير لوضع» الجزئيات المادية «فى المكان»، فإننا نرى فى يقين مطلق أنهما حادثان يختلفان اختلافا عميقا، وإن كانا ملتحمين التحاما وثيقا.

وعلى هذا، فإن الشعور والحياة الذهنية ليسا شيئا واحدا: فقد توجد حياة ذهنية تحت الشعور، أو لا شعورية. والحق أن الاختلاف بين «الشعورى» و«النفسى» يـذهب إلى أبعد من ذلك. فالذات العارفة ـ وفقا للنظرية الحدسية ـ قادرة علـى تـوجيه أفعالها فى الوعى والمعرفة لا على حالاتها الذهنية فحسـب، بـل علـى عمليـاتها الجسمية، وعلى العالم الخارجى كما هو فى ذاته أيضا: فقد أستطيع أن أكون علـى وعى مباشر وعلى معرفة مباشرة بسقوط حجر، أو بطفل يبكى لأنه أغلق الباب علـى أصبعه،كما هما فعلا بمعزل عن أفعال الانتباه التـى أوجههـا نحـوهما. والـذات الانسانية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعالم إلى درجة تستطيع معها أن تنفذ بنظرها مباشرة إلى وجود الكائنات الأخرى.

وحين أراقب حجرا يسقط ـ وفقا لهذه النظرية ـ فإن هذه العملية المادية تصبح «باطنة» فى «شعورى» بينما تبقى «مفارقة» لى من حيث إننى «ذات» عارفة، أى أنهـا لا تصير عملية من عمليات الذهنية. وإذا شعرت بهذا الموضوع وعرفته، فإن أفعالى فى الانتباه والتمييز.. إلخ. تنتمى إلى المجال الذهنى، ولكن ذلك الذى أميزه ـ كلون الحجر وشكله وحركته.. إلخ. ـ عبارة عن عملية فزيائية، ولا بد فى الشعور والمعرفة من التفرقة بين الجانبين الذاتى والمـوضوعى: والجـانب الـذاتى ـ أى أفعـالى القصدية ـ هى وحدها التى ينبغى أن تكون ذهنية، أما الجانب الموضوعى فيمـكن أن يكون أى شئ فى العالم ـ فقد يكون عمليات مادية، أو حيوانية ذهنية أخرى أو حالاتى الذهنية الخاصة، أو ظواهر اجتمـاعية، أو وجـودا مثـاليا (لا مـكانيا ولا زمانيا).. وهكذا.

وواضح من كل هذا أن الذهنى و«الشعور» لا يتطابقان، فقـد يـكون الـذهنى لا شعوريا، وقد يحتوى الشعور على عناصر لا ذهنية.

والتفكير هو أهم جوانب العملية الادراكية: فهو فعلى ذهنى قصدى موجه نحـو ما هو عقلى (لا يتصل بالحواس) أو ما هو مثالى (أى لا مكانى ولا زمـانى) مـن جوانب الأشياء أى نحو «العلاقات». وموضوع الفكر ـ كالعلاقات مثلا ـ مـوجود فى الشعور العارف كما هو فى ذاته، وهو ـ كما سبق أن قلنا ـ ليس ذهنيا، كمـا أنـه ليس عملية مادية .. إنه مثالى.

ما الاحساس باللون الأحمر مثلا أو بنغمة، أو بالحرارة.. إلخ.؟ من الـواضح أن الألوان والأصوات.. إلخ.، شيء مختلف إختلافا أساسيا عن حالات الذات «الذهنية»، عن مشاعره، ورغباته، ونزعاته. ذلك أنها خصائص فزيائية تـرتبط بعمليـات مـادية ميكانيكية فالصوت يرتبط بموجات الهواء، أو بتموجات الجزئيات المادية عامة. وأفعال

الوعى وحدها أفعال الاحساس الموجهة نحوها هى العمليات الذهنية.

يمكننا أن نحاول بعد هذا الاستطراد الطويل استخلاص النظريات المختلفة فى المادية الجدلية عن الحياة الذهنية.

يقول لينين: «الاحساس والفكر والشعور هى أعلى إنتاجات المادة إذا نظمت بطريقة معينة. هذه هى نظرية المادية عامة، وماركس وإنجلز خاصة» (٣٤) ويبدو أن «لينين» يطابق بين الاحساس والفكر والشعور والحالات الذهنية (انظر صفحة ٣٤ حيث يتحدث عن الاحساس على أنه فكر). وهو يعتقد أن «الاحساسات صور للعالم الخارجى» (٨٣)، أو نسخ Abbild or Spiegelbild فى رأى إنجلز. «لا نستطيع أن نعرف إلا من خلال الاحساسات ــ وجود أشكال الجوهر، أو وجود أشكال الحركة، وتنتج الاحساسات بتأثير المادة المتحركة على حواسنا» (٢٥٨) «إن الاحساس باللون الأحمر يعكس تموجات الأثير التى يصل ترددها إلى ٤٥٠ تريليون فى الثانية . والاحسأس باللون الأزرق يعكس تموجات الأثير التى يصل ترددها إلى ٦٢٠ تريليون فى الثانية تقريبا. وتموجات الأثير توجد مستقلة عن إحساساتنا المرئية. وإحساسات الرؤية تتوقف على تأثير تموجات الأثير على حواس النظر. وإحساساتنا تعكس الواقع الموضوعى وهو شىء يوجد مستقلا عن البشرية وعن الاحساسات البشرية» (٢٥٩).

وقد يبدو أنه يلزم عن ذلك أن «لينين» يعتنق الرأى «الآلى» الذى يذهب إلى أن الاحساسات والحالات الذهنية عامة تنشأ عن العمليات الميكانيكية للحركة التى تجرى فى الحواس واللحاء (تجد ما يؤيد ذلك فى ص ٣٦). وقد كانت هذه النظرية تعد دائما النقطة الضعيفة فى المذهب المادى. والماديون الجدليون يفهمون ذلك، فيرفضونها، ولكنهم لا يضعون مكانها شيئا واضحا محددا. ويقول «لينين»: إن النظرية المادية الحقيقية تتألف لا من اشتقاق الاحساس من حركة المادة، أو من المطابقة بين الاحساس وحركة المادة، وإنما فى القول بأن الاحساس خاصية من خواص المادة فى حركتها. ويعتنق إنجلز آراء «ديدور» فى هذه المسألة بالذات. ولكنه يعارض الماديين المبتذلين من أمثال فوجت Vogt وبوخنر Büchner ومولشت Moleschott لأنهم يفترضون أن المخ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء» (٢٨).

ويقتضى الاتساق المنطقى أن نمضى فى الموافقة إلى أبعد من ذلك، فنوافق على أن الاحساس (أو أية حالة داخلية أخرى أبسط وإن تكن مشابهة أو أية عملية نفسية) بالاضافة إلى الحركة ــ هو أيضا خاصية أولية للمادة. وهذه على وجه الدقة هى الفكرة التى نجدها عند لينين: «تأخذ المادية ــ وهى فى ذلك على إتفاق تام مع العلم

الطبيعى ـ تأخذ المادة على أنها الشىء الأولى prius وتنظر إلى الشعور والعقل والاحساس على أنها أشياء مشتقة؛ لأنها بصورة أحسن التعبير عنها لا ترتبط بالأشكال العليا للمادة (المادة العضوية). ويصبح من الممكن إذن أن نفترض وجود خاصية شبيهة بالاحساس فى أحجار الأساس التى تقوم عليها بنية المادة نفسها» وهذا مثلا هو افتراض العالم الطبيعى الألمانى الشهير «ارنست هايكل» والبيولوجى الانجليزى «لويد مورجان» Lloyd Morgan وغيرهما، بغض النظر عن تخمين ديدرو» الذى ذكرناه آنفا» (٢٦). ومن الجلى أن لينين يشير هنا إلى ما أسميته العمليات شبه النفسية. ويقول ف. بوزنر أيضا ـ مستشهدا بلينين: إن«ملكة الاحساس» هى من خصائص المادة المنظمة تنظيما دقيقا، ولكن المادة غير المنظمة nonorganized لها أيضا حالاتها «الداخلية» (٤٦). ويقول: إن أنصار المادة الميتافيزيقية والآلية يفشلون فى أن يروا أن الشعور «أى ملكة الانعكاس لا يمكن أن ترد ببساطة إلى تغير الوضع الخارجى لجزئيات المادة، وإنما ترتبط بالحالة الداخلية للمادة فى حركتها»(٦٤). وفى الوقت نفسه يهاجم بليهانوف» Plehanov لأنه يعتنق نظرية المادة الحية(٦٤)، ولايحاول أن يبين لنا على أى نحو تختلف آراء بليهانوف» عن النتيجة التى توصل إليها لينين من أنه حتى المادة اللاعضوية لها حالات داخلية شبيهة بالاحساس.

و«بايهوفسكى» لايقل عن ذلك غموضا إذ يقول: إن «الشعور خاصية لنوع محدد من المادة، المادة المنظمة تنظيما محددا، المركبة تركيبا شديدا فى بنيتها، والتى تظهر إلى الوجود فى مرحلة عليا من مراحل التطور. والشعور الكامن فى المادة يجعلها ذات جانبين: فالعمليات الفسيولوجية الموضوعية يصاحبها انعكاسها الداخلى الذاتى. والشعور حالة داخلية من حالات المادة، والتعبير الاستبطانى عن عمليات فسيولوجية معينة. ولكن أى نوع من أنواع الارتباط ذلك الذى يقوم بين الشعور والمادة؟ هل من الممكن أن يقال أن الشعور يتحدد تحديدا سببيا بواسطة العمليات المادية، وإن المادة تؤثر على الشعور، وتحدث فيه التغيرات؟ إن التغيير المادى لاينتج إلا تغييرا ماديا آخر.» ويعد أن يوافق «بايهوفسكى» على أن العمليات الميكانيكية ليست هى علة الشعور والحالات الذهنية، يصل إلى هذه النتيجة وهى أن الشعور والمادة ليسا حقيقتين متنافرتين. والفزيائى والنفسى ماهما إلا عملية واحدة بعينها منظور إليها من جانبين. وما يبدو على سطحها، من الجانب الموضوعى ـ على أنه عملية فزيائية يدرك من الداخل بواسطة الكيان المادى نفسه على أنه حقيقة من حقائق الارادة، أو حقيقة من حقائق الاحساس، على أنه شىء روحى» (بايهوفسكى، ٨٣ - ٨٤). ويمضى قائلا إن هذه الملكة الخاصة بالشعور خاصية يتحكم فيها التنظيم الفزيائى على نحو

شبيه بخصائصه الأخرى(٨٤). وهذا القول يناقض تأكيده بأن التغير المادى لايمكن إلا أن ينتج تغيرا ماديا آخر.» والسبيل الوحيد لتجنب التناقض هو تفسير كلماته على النحو التالى: إن الأساس المادى للعالم (وهو غير معرف فى المادية الجدلية) يخلق مظاهره الميكانيكية أولا، ثم يخلق بعد ذلك فى مرحلة معينة من مراحل التطور ـ هى مرحلة الكائنات العضوية الحيوية ـ يخلق بالاضافة إلى العمليات المادية الخارجية، عمليات نفسية داخلية أيضا. وعلى أساس هذا التفسير يكون الاختلاف بين نظريات لينين وبوزنر Pozner من ناحية ونظرية «بايهوفسكى» من ناحية أخرى هو هذا: يخلق الأساس المادى للعالم منذ البداية ـ وفقا لنظرية لينين وبوزنر ـ لا العمليات المادية الخارجية فحسب بل العمليات الداخلية أيضا أو الاحساسات، أو على أية حال شيئا قريب الشبه جدا من الاحساسات، أما «بايهوفسكى» فيرى أن الأساس المادى للعالم يضيف العمليات الداخلية إلى العمليات الخارجية فى مستوى عال نسبيا من التطور فحسب. ولكن أيا كان اعتقادنا بصحة هذا الرأى أو ذاك فإن السؤال الذى ينبغى أن نجيب عليه هو: إذا كان المبدأ القائم عند أساس العمليات الكونية يخلق سلسلتين من الأحداث تؤلفان كلا واحدا، ولكن لايمكن رد إحداهما إلى الأخرى: وهما الأحداث المادية الخارجية، والأحداث الداخلية النفسية ـ فما هو الحق الذى يخول لنا أن نسمى هذا المصدر الخلاق وحامل الأحداث «مادة»؟ فمن الجلى أن هذا المبدأ يتجاوز هاتين السلسلتين، وأنه مبدأ ميتاسيكوفيزيقى metapsychophysical والتصور الحقيقى للعالم لايوجد فى المادية المقصورة على جانب واحد، أو المثالية المقصورة على جانب واحد، وإنما يوجد فى الواقعية ـ المثالية ideal-realism التى هى فى الواقع وحدة الأضداد. ومن الأمور ذات الدلالة أن «إنجلز» و «لينين» حين يتحدثان عن الواقع النهائى يطلقان عليه اسم «الطبيعة» وهذا الاسم يتضمن شيئا أكثر تعقيدا من المادة.

واستخدام كلمة «مادة» للاشارة إلى الواقع الأولى يمكن أن يدافع عنه على أساس النظرية القائلة بأن ماهو «نفسى» ثانوى دائما بمعنى أنه دائما نسخة أو انعكاس للعملية المادية، أى أنه يخدم دائما أغراض «المعرفة التى تدور حول التغيرات المادية». ومثل هذه النظرية العقلية عن الحياة النفسية واضحة البطلان على أية حال؛ ذلك أن مكان الصدارة فى الحياة النفسية ينتمى إلى المشاعر والعمليات النزوعية التى ليست ـ وهذا أمر واضح ـ نسخا أو «انعكاسات» للتغيرات المادية التى ترتبط بها. والنزوع ـ كما رأينا ـ هو نقطة البداية فى كل تفاعل ـ حتى لو اتخذ هذا التفاعل صورة بسيطة كالاحتكاك مثلا.

ويفهم الماديون الجدليون أن العمليات النفسية نسيج وحدها sui generis ومختلفة عن العمليات المادية. وهنا ينبغى أن نسأل: هل للعمليات النفسية فى رأيهم أى «تأثير» على مجرى التغيرات الكونية، أو أنها «سلبية» صرف بحيث لاتدعو الحاجة إلى الاشارة إليها فى شرح تطور العالم. ولا تؤكد المادية بحال من الأحوال ـ وفقا للينين ـ «الواقع الأدنى للشعور»(٢٣٨)، وبالتالى، فإن الشعور شىء حقيقى كالعمليات المادية سواء بسواء. وقد يتبادر إلى الذهن أن هذا يقتضى أن العمليات النفسية قد يكون لها تأثير على مجرى العمليات المادية، كما أن لهذه العمليات الأخيرة تأثير على توليد الأحداث الذهنية. ومهما يكن من أمر، فإن «ماركس» يعتقد أن الشعور لايحدد الوجود وإنما الوجود هو الذى يحدد الشعور. وعلى هذا النحو يردد الماديون الجدليون جميعا بلا استثناء هذا القول، وهم يفهمون من كلمة شعور العمليات الذهنية كلها. ولو أخذ قول «ماركس» على أنه قانون من قوانين الطبيعة فسوف يرغمنا ذلك على الاعتراف بأن التعبيرات العليا عن الحياة العقلية والروحية من دين وفن وفلسفة وماإليها هى بناء فوقى «سلبى» قائم على العمليات المادية الاجتماعية. ويتألف جوهر المادية التاريخية والاقتصادية التى يدعو إليها «ماركس» يتألف ـ على وجه الدقة ـ من نظريته القائلة بأن تاريخ الحياة الاجتماعية يحدده تطور القوى والعلاقات الانتاجية. ويقول «ماركس» إن العلاقات الاقتصادية هى الأساس الحقيقى للحياة الاجتماعية، على حين أن الأشكال السياسية، والقانون والدين والفن والفلسفة..إلخ. ليست إلا بناء فوقيا superstructure على هذا الأساس، ومعتمدا عليه.

وقد اعتنق «ماركس» و «إنجلز» والديمقراطيون الاجتماعيون الصادقون هذه النظرية معتقدين أن الثورة الاجتماعية سوف تقع فى البلاد التى قطعت شوطا بعيدا فى مجال التصنيع، وحيث تقوم ديكتاتورية «البروليتاريا» تلقائيا نتيجة للتفوق العددى الهائل للعمال والموظفين على الفئة القليلة التى يتألف منها أصحاب الأملاك. غير أن روسيا كانت دولة متخلفة صناعيا، ولهذا قام بالثورة الشيوعية فيها الحزب البلشفى الصغير نسبيا. وتمخضت الثورة عن نمو شكل رهيب من أشكال رأسمالية الدولة المستبدة فى الاتحاد السوفيتى، فالدولة هى المالكة، ولما كان سلطان الجيش والبوليس، وكذلك سلطان الثروة مركز بين يديها، فإنها تستغل العمال إلى درجة لا يحلم بها الرأسماليون البرجوازيون. والآن بعد أن حسرت الدولة القناع عن لونها الحقيقى، وتحول المزارعون من ملاك صغار إلى أجراء فى المزرعة الجماعية، فليس ثمة شك فى أن النظام السوفيتى تؤيده حفنة ضئيلة من الشيوعيين ضد إرادة

الأغلبية الهائلة من السكان، وللمحافظة على هذا النظام لابّد لهؤلاء الذين يملكون السلطة أن يفرضوا إرادتهم إلى أقصى درجة وأن يستخدموا الدعاية البارعة، والاعلان، والاهتمام بتربية النشء، وغير ذلك من الوسائل التى تثبت فى وضوح أهمية «الأيديولوجية» والنشاط الارادى المدبر لصيانة الحياة الاجتماعية وتطويرها. وبالتالى، فقد بدأ البلاشفة يتحدثون الآن حديثا حاسما عن تأثير الأيديولوجية على الأسس الاقتصادية للحياة. ويقول «بوزنر»: إن العلاقات السياسية والقانونية، والفلسفة والفن وغير ذلك من التطورات الأيديولوجية الأخرى «تقوم على الاقتصاد، غير أن كلا منها يؤثر على الآخر، ويؤثر على أساسها الاقتصادى، نفسه». ومن العجيب أنه يقول فى الصفحة نفسها «إن وعى الشعب ليس هو الذى يحدد وجوده، وإنما على العكس من ذلك، وجود الشعب الاجتماعى هو الذى يحدد وعيه»(٦٨). ثم يمضى قائلا: «حين تخلق القوى الانتاجية الضخمة مجتمعا لاطبقيا، فسوف يكون هناك إرشاد تخطيطى واع لعملية الانتاج الاجتماعى والحياة الاجتماعية ككل، وسوف تحدث حينئذ ـ وفقا لانجلز ـ وثبة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية»(٦٨). ويقول لوبول Luppol إن «لينين» قد اعترف بأن «العلل الأخيرة» final causes علل حقيقية قابلة للمعرفة، أى أنه ذهب إلى أن بعض العمليات قصدية purposive أو غائية teleological (١٨٦).

وأثبت «بايهوفسكى» ـ الذى يعد إجمالا أكثر منهجية من «بوزنر» ـ أثبت أنه لا يقل عنه غموضا فيما يتعلق بهذا السؤال. فهو يقول: «ليس الوعى الاجتماعى بكل أشكاله ومظاهره وفقا للتفسير المادى للمجتمع ـ هو الذى يحدد الوجود الاجتماعى، وإنما الأحوال المادية للوجود الانسانى هى التى تحدد الوعى الاجتماعى. وعقل أو إرادة الأفراد أو الشعوب أو الأجناس أو الأمم لا يحدد مجرى العملية التاريخية أو اتجاهها أو طبيعتها، بل على العكس إنها مجرد نتاج وتعبير وانعكاس لأحوال الحياة. وإنها لمجرد حلقة فى المجرى الموضوعى للحوادث التاريخية، أى نتيجة للطريقة التى تتكون بها العلاقات بين الطبيعة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية المتبادلة ـ تتكوّن مستقلة عن الارادة الانسانية» (بايهوفسكى ٩٣). وأيّا كان الأمر فإنه يعلن فى موضع آخر قائلا: «إنه لتشوية خبيث زائف للتفسير الماركسى للمجتمع أن نؤكد أنه «يرد» الحياة الاجتماعية كلها للأقتصاد، وأنه ينكر كل دلالة تاريخية للدولة والعلم والدين، محيلا إياها ظلالا تصاحب التغيرات الاقتصادية. إن المادية لا تنكر التأثير المتبادل الذى يمارسه البناء الفوقى على أساسه، ولكنها تفسر اتجاه هذا التأثير وحدوده الممكنه، وهكذا فإن الدين ليس مجرد نتيجة علاقات اجتماعية

معينة محددة، ولكنه يؤثر بدوره عليها، فيترك هذا الأثر مثلا علـى نـظام الـزواج. ومظاهر الحياة الاجتماعية التى هى أكثر بعدا عن الأسس الاقتصادية عن غيرها من المظاهر تعتمد على تلك الأسس، ولكنها تؤثر بدورها عليها. وعلى أسـاس طـريقة معينة للانتاج والعلاقات الاقتصادية المتجاوبة مع هذه الطريقة ينهض نظام قوى من العلاقات والأفكار المتفاعلة المترابطة فيما بينها. والتفسير المادى للتاريخ لا يحبـذ بأى حال من الأحوال النزعة التخطيطية المجدبة» (١٠٦).

وحين يجد بايهوفسكى أن عددا من علماء الاجتماع الآخرين (مثل چوريز Jaures وكارييف Kareyev) «يعتقدون أن الوجود يؤثر على الشـعور» يعلن أن رأى هـؤلاء العلماء «انتقائى» (أو تلفيقى) eclectic، بيد أنه يشعر أن لديه مبرراته حين يقول هو نفسه بهذا الرأى ذاته لأن ماديته «تفسر اتجاه» تأثير الوعى و «حـدوده الممـكنه» وكأن خصومه يتجاهلون اتجاه تأثير الوعى أو يتخيلون أن هذا التأثير لا حدود له!

والغموض الذى يكتنف تصور الماديين الجدليين للشعور يرجع إلى تصميمهم على إخضاع العمليات اللامادية بأى ثمن للعمليات المادية، وإلى تلك الحقيقة ألا وهـى أنهم لا يميزون بين «الشعور» و «العمليات الذهنية». والشعور يعنى وجود واقع مـا «إزاء» الذات، فهو شعور بالواقع. وبهذا المعنى يتحدد كل شـعور بـالواقع دائمـا. وبهذه الطريقة عينها، لكل معرفة أو فكر واقع بالنسبة لموضوعه، وهو يتضمنه فعلا فى نفسه ـ وفقا للنظرية الحدسية ـ بالصورة التى يبدو بها حين يتأمله تأملا مبـاشرا، وعلى هذا فإن كل معرفة أو فكر يتحدد دائما بواسطة الواقع والجـانب النفسى مـن الشعور والمعرفة والفكر يتألف فقط من أفعال نفسية قصـدية» intentional psychical acts موجهة نحو الواقع ولكنها لا تؤثر فيه، ومن ثم فإن الشعور والمعرفة والفـكر ـ هى باعتبارها كذلك ـ تتحدد بواسطة الواقع ولا تحدده. غيـر أن بعض العمليـات النفسية الأخرى، مثل العمليات النزوعية التى ترتبط دائما بـالانفعالات والتـطلعات والرغبات والانجذابات ـ تؤثر على الواقع تأثيرا قويا، وتحدده. وفضلا عن ذلك، فإنه بقدر ما تقوم أفعال الارادة على المعرفة والفكر، تؤثر المعرفة من خلال هذه الأفعال على الواقع تأثيرا حيويا.

وتبين هذه الحقيقة ألا وهى اعتراف الماركسيين المحدثين بتأثير الحياة العقلية على العمليات المادية ـ تبين فى جلاء أن المادية الجدلية ليست فى الواقع مادية على الاطلاق. ونحن نعرف من تاريخ الفلسفة أن من أصعب مشكلات الفـكر الانسـانى تفسير إمكان تأثير العقل على المادة، والعكس. ولا تسـتطيع المـذاهب الـواحدية

والثنائية حل هذه المشكلة بسبب الاختلاف النوعى العميق بين العمليات الفـزيائية والعقلية.

والطريقة الوحيدة التى يمكن أن نفسر بها ترابطهما المتبادل وإمكان تأثير أحدهما على الآخر دون أن تكون العلاقة المتبادلة بينهما علاقة عرضية ـ هى باكتشاف مبدأ ثالث يخلقهما ويربط بينهما دون أن يكون عقليا أو ماديا. وهذا المبدأ الثـالث وفقـا للنظرية الواقعية المثالية ـ التى وصفناها آنفا ـ هو الوجود المثالى العينى ـ أو هو الفاعلون الجوهريون الذين يتجاوزون المكان والزمان[١٥].

ولما كان الماديون الجدليون يعارضون المادية الميكانيكية، فإنهم ليسـوا علـى استعداد لاحلال العلم الطبيعى محل الفلسفة. ويقول «إنجلز»: إن الطبيعيين الـذين يسبون الفلسفة ويرفضونها تستعبدهم ـ دون وعى منهم ـ فلسـفة فقيـرة، بيتيـة homemade (٢٥). ويعتقد أنه من الضرورى لنموّ ملكة التفكير النظرى مـن دراسـة تاريخ الفلسفة. وهذه الدراسة لازمة لتحسين قوانا فى التفكير النظرى، ولوضع علـم «الابستمولوجيا» (نظرية المعرفة). ويقول «بايهوفسكى»: «إن الفلسفة هـى نـظرية العلم» (٩). كما يرى «لينين» أن «الديالكتيك هو نظرية المعرفة»[١٦].

واهتمام الماديين الجدليين بنظرية المعرفة أمر مفهوم، فهم يناضلون ضد النزعات الشكية والنسبية واللاأدرية، ويصرون على أن الواقع قابل للمعرفة، وإذا أرادوا إثبات دعواهم، فلابد لهم من أن يضعوا نظرية فى المعرفة.

ويقول «لينين» ـ مشيرا إلى «إنجلز»: «العقل الانسانى قادر بطبيعته على اخضاع ـ وهو يخضع فعلا ـ الحقيقة المطلقة المؤلفة من مجموع الحقائق النسـبية. وكل خطوة فى تطور العلم تضيف أجزاء جديدة من الحقيقة، ومن هذه الأجـزاء تتـألف الحقيقة المطلقة، بيد أن حدود الحقيقة فى كل عبارة علمية حدود نسبية، فهى تتسع تارة وتنكمش تارة أخرى مع نمو العلم[١٧]».

ويعتقد «لينين» أن مصدر المعرفة الحقة هو «الاحساسات»، أى معطيات الخبـرة

---

(١٥) انظر مؤلفات «ن. لوسكى»: «أنماط من تصور العالم» (باللغة الروسية)، «العالم باعتباره كلا عضويا» و «حرية الارادة».

(١٦) مسألة «الديالكتيك» ص ١٦.

(١٧) «لينين»: المادية والنقدية التجريبية، ص ١٠٦. ويقدم «إنجلز» مثل هذه المناقشات فى كتابه «Anti-Dühring»

مفسّرة على أنها «فعل المادة ـ فى حركتها ـ على الحواس». ويصف «لوبول» بحق مثل هذه النظرية فى المعرفة بأنها «نزعة حسية مادية» materialistic sensualism (١٨٢). وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه النظرية تقود بالضرورة إلى «الأنا وحدية» solipsism، أى إلى النظرية القائلة بأننا لانعرف إلا حالاتنا الذاتية الخاصة الناشئة عن علة مجهولة، قد لاتكون شبيهة بتلك الحالات على الاطلاق. ومهما يكن من أمر فإن «لينين» لا يقوم بهذا الاستنباط، وإنما يؤكد فى ثقة أن إحساساتنا ما هى إلا نسخ من العالم الخارجى» (٧٩). وهو مقتنع كإنجلز بأن هذه النسخ تتفق أو «تتجاوب» مع الواقع الخارجى عنا (٨٨). وهو يرفض فى ازدراء زعم «بليهانوف» Plehanov بأن الاحساسات والأفكار الانسانية مجرد «هيروغليفيات»، وبأنها ليست نسخة للأشياء الواقعية وعمليات الطبيعة، كما أنها ليست صورا لها، وإنما مجرد علامات اعتباطية ورموز لها» (١٩٥). وهو يفهم أن «نظرية الرموز» تفضى منطقيا إلى اللاأدرية، ويصر على أن «إنجلز» على حق حين يتحدث «لا عن رموز أو هيروغليفيات، بل عن نسخ، وصور فوتوغرافية، وانعكاسات فى المرآة للأشياء» (١٩٥). ويقصر إنجلز حديثه دائما فى مؤلفاته على الأشياء وصورها الذهنية أو انعكاساتها (Gedankenabbilder). ومن الجلى أن هذه الصور الذهنية لا تنشأ إلا عن الاحساسات وحدها» (٢٢).

وهكذا نرى أن نظرية «إنجلز» و «لينين» فى المعرفة هى نظرية حسية للنسخ أو الانعكاس. ومن الواضح – أيا كان الأمر – إنه إذا كانت الحقيقة نسخة ذاتية من الأشياء التى تتجاوز الذات transsubjective ، فإنه من المحال فى أية حالة معينة أن نثبت أننا نملك نسخة مضبوطة لشىء ما، أى حقيقة هذا الشىء ، ولا سبيل فى هذه الحالة إلى إثبات نظرية النسخ هذه إثباتا حقيقيا.

والحق أن كل ما لدينا فى الشعور ـ وفقا لهذه النظرية ـ ليس إلا مجرد نسخ copies ، ومن المستحيل تماما أن نلاحظ النسخة والأصل فى وقت واحد بحيث نستطيع أن نحدد عن طريق المقارنة المباشرة درجة التشابه بينهما، كما يستطيع المرء أن يفعل حين يقارن مثلا بين تمثال نصفى رخامى والشخص الذى يمثله. أضف إلى ذلك أن المسألة بالنسبة للمادية أكثر تعقيدا، إذ كيف يمكن أن تكون الصورة «الذهنية» نسخة مضبوطة من الشىء «المادى»؟ وعلى المرء لكى يتحاشى ما فى مثل هذا التأكيد من بطلان أن يعتنق نظرية «نفسانية الكل» panpsychism أى أن يوافق العالم الخارجى يتألف كله من عمليات نفسية، وأن أفكارى عن غضب شخص آخر أو جهاده مثلا هى نسخ مضبوطة لهذا الغضب أو ذلك الجهاد.

والمثل الذى يضربه «لينين» عن الاحساس باعتباره «انعكاسا» للواقع يعرض نظريته للانهيار انهيارا تاما. فهو يقول: «إن الاحساس باللون الأحمر يعكس ذبذبات الأثير التى يصل ترددها إلى ٤٥٠ تريليون فى الثانية تقريبا. والاحساس باللون الأزرق يعكس ذبذبات الأثير التى يبلغ ترددها حوالى ٦٢٠ تريليون فى الثانية تقريبا، وذبذبات الأثير توجد مستقلة عن إحساساتنا بالرؤية. وإحساساتنا بالرؤية تتوقف على تأثير ذبذبات الأثير على حاسة النظر . وإحساساتنا تعكس الواقع الموضوعى ، وهو شىء يوجد مستقلا عن الانسانية، وعن الاحساسات الانسانية» (٢٥٩). ولا يمكن أن يقال بأى معنى من المعانى أن اللونين الأحمر والأزرق «يشبهان» ذبذبات الأثير، فإذا أخذنا بقول «لينين» من أن هذه الذبذبات نفسها ليست معروفة لدينا إلا باعتبارها «صورا» فى عقلنا مؤلفة من إحساساتنا، فما هى الأسس الممكنة التى يمكن أن نؤكد بها أن هذه الصور تتجاوب مع واقع خارجى؟ ولقد فهم «بليهانوف» أن نظريات الانعكاس والرمزية وما إليها لا يمكن أن تفسر معرفتنا بخصائص العالم الخارجى، أو أن تثبت حقا وجود هذا العالم . ومن ثم فقد كان مسوقا إلى الاعتراف بأن اعتقادنا فى وجود العالم الخارجى هو فعل من أفعال الايمان، وإلى التدليل على أن «مثل هذاالايمان شرط ضرورى سابق للفكر «النقدى» بأفضل معنى لهذه العبارة[١٨].»

و «لينين» يدرك طبعا — ما فى زعم «بليهانوف» من أن الفكر النقدى قائم على الايمان — من طبيعة هزلية، ولهذا فإنه لا يوافق عليه. وسنرى بعد لحظة حله الخاص لهذه الصعوبة، ولكن فلنختم أولا فحصنا لنظريته الحسية. فهل المعرفة الانسانية تتألف حقا من الاحساسات وحدها؟ فعلاقات مثل «وحدة» الخصائص فى شىء ما، والارتباط السببى.. وما إلى ذلك — لا يمكن أن تكون إحساسات، ومن غير المعقول أن نقول إن اصفرار التفاحة وصلابتها وبرودتها تعطى لنا فى ثلاثة إحساسات (مرئية، ولمسية، وحرارية) وأن وحدة هذه الصفات عبارة عن إحساس ثالث. والأشخاص الذين يحيطون بالفلسفة إحاطة تفوق معرفة «لينين» بها — حتى ولو كانوا ماديين جدليين — يفهمون أن المعرفة تتضمن عناصر لا حسية، كما تتضمن عناصر حسية. وهكذا يقول بايهوفسكى: «يملك الانسان جهازين تحت تصرفه يحصل بواسطتهما على المعرفة — هما: خبرته، أى مجموع المعطيات المكتسبة من خلال

---

(١٨) بليهانوف: تعقيب على الترجمة الروسية لكتاب إنجلز عن فويرباخ، ١٩١٧،٨٦ (طبعة جنيف، ١١١، ١٩٠٥).

حواسه، والعقل الذى ينظم ويمحص تلك المعطيات» (١٣). «ومعطيات الملاحظة والتجربة يجب أن تفهم وأن تمحّص ، وأن توضع معا. والروابط والعلاقات المتبادلة بين الوقائع يجب أن تستقر بواسطة الفكر، وينبغى أن ترتب وأن تقوم، كما ينبغى اكتشاف قوانينها ومبادئها. وفى مثل هذا التفكير تستخدم مفاهيم نعبر بواسطتها عن الروابط بين الأشياء، ونعرفها ونقومها علميا. وهذه المفاهيم والمقولات المنطقية عنصر جوهرى تماما فى كل عملية إدراكية فى فروع المعرفة جميعا. ولا سبيل إلى المبالغة فى تقدير دلالتها بالنسبة للعلم، ودورها فى تكوين المعرفة دور هائل» (١٨ ــ ١٩).

ومعرفة هذه الجوانب من العالم يمكن الحصول عليها طبعا بالتجريد من الخبرة، «وأشكال الوجود لا يمكن أن تستخلص أو تستنبط بواسطة الفكر من نفسه، بل من العالم الخارجى فحسب»، هذا ما يقوله لينين مستشهدا بانجلز[١٩]. وهذا حق، ولكنه يعنى أن الخبرة لا تتألف بكل تأكيد من الاحساسات وحدها، وأن الطبيعة التى تجرد منها المبادىء المثالية تحتوى على هذه المبادىء فى تركيبها نفسه. ويقول «ديبورين» بحق: إن المقولات مجرد انعكاسات ونتائج وتعميمات من «الخبرة». غير أن الملاحظة والخبرة لا يمكن أن تردا إلى الاحساس والادراك المباشر . وبغير الفكر لا يمكن أن تكون ثمة خبرة علمية» (الفقرة ٢٤).

وهذه الفقرات المأخوذة من «بايهوفسكى» و«ديبورين» تبين أنهما على إحاطة معينة «بكانت» و«هيجل» ونظرية المعرفة الحديثة، وأنهما لا يستطيعان الدفاع عن النزعة الحسية الخالصة، أو إنكار وجود عناصر لا حسية فى المعرفة، ولكنهما عاجزان عن تفسير تلك العناصر. ذلك أن عادات المادية الميكانيكية تسيطر عليهما سيطرة شديدة. فالعالم يتألف فى نظر الماديين الميكانيكيين من جزئيات متحركة لا سبيل إلى النفاذ فيها impenetrable ، والتفاعل الوحيد بينهما هو الصدام. وحواسنا ترد على هذه «الصدامات» بـ«الاحساسات»، والمعرفة كلها تحصل ــ وفقا لهذه النظرية ــ من الخبرة التى تحدثها التصادمات، وتتألف من الاحساسات وحدها (يبسط لينين نفس النظرية التى يذهب إليها الماديون الميكانيكيون، انظر مثلا ص ٨٠).

وتتألف المعرفة الحقة عند الماديين الجدليين من حالات ذهنية ذاتية ينبغى أن تكون نسخة من العالم الخارجى. ولكن لماذا يفترضون أن هذه المعجزة التى تتألف من نسخ الأشياء المادية بواسطة العمليات الذهنية تحدث حقا؟ وإجابة «إنجلز» على

---

(١٩) انظر كتاب إنجلز «Anti - Dühring» .

هذا السؤال هى كما يلى: «إن تفكيرنا الذاتى والعالم الموضوعى يخضعان لقوانين واحدة بعينها، ومن ثم فإنهما فى نتائجهما الأخيرة لا يمكن أن يناقض أحدهما الآخر، وإنما لا مندوحة لهما عن الاتفاق» (٩٤). ويقول: إن هذا التأكيد هو «التصور السابق Preconception على تفكيرنا النظرى (٩٤). ويقول «بوزنر» مستشهدا بلينين: إن الديالكتيك هو قانون الواقع الموضوعى، كما أنه فى الوقت نفسه قانون المعرفة (٣٤).

وليس من الممكن إثبات النظرية القائلة بأن الديالكتيك الذاتى يتجاوب مع الديالكتيك الموضوعى إذا اعتنقنا نظرية الماديين الجدليين فى المعرفة. فنحن نشعر دائما ـ وفقا لهذه النظرية بالديالكتيك الذاتى وحده، فلا مفر من أن يبقى تجاوبه مع الديالكتيك الموضوعى افتراضا غير قابل للبرهان إلى الأبد. وفضلا عن ذلك، فإن هذا الافتراض لا يفسر لنا كيف تكون الحقيقة عن العالم الخارجى ممكنة. ويعتقد الماديون الجدليون أن قانون التطور الديالكتيكى له صفة العمومية فى التطبيق. ومن ثم، فليس الفكر وحده، بل كل العمليات الذاتية الأخرى ـ مثل التخيل مثلا، تخضع له. ولكن، إذا كانت عملية التخيل الذاتية لا تحاكى الواقع الخارجى ـ رغم أنها خاضعة للقانون نفسه، فإن عملية التفكير الذاتية قد لا تحاكيه هى أيضا.

وحين يحاول إنجلز ـ مقتفيا آثار ماركس ـ وضع «معيار» الاتفاق بين المعرفة الذاتية بالعالم الخارجى والبنية الفعلية لهذا العالم ـ فإنه يجد هذا المعيار فى التطبيق، أى فى التجربة والصناعة. «إذا استطعنا أن نثبت صحة فكرتنا عن حادث فعلى بأن نجربه نحن أنفسنا، وأن ننتجه من عناصره المكونة له، وأن نستخدمه من أجل أغراضنا فى المساومة، فإن عبارة «كانت» «الشىء فى ذاته» Ding an Sich تفقد كل معنى لها. ولقد ظلت الجواهر الكيميائية التى تكون أجسام النبات والحيوان هذا «الشىء» ـ فى ذاته - حتى أخذت الكيمياء العضوية على عاتقها أن تبينها لنا الواحد تلو الآخر، بينما أصبح الشىء فى ذاته شيئا شبيها بالمادة الملونة فى جذور الفوّة madder وهى مادة «الأليزارين» alizarine التى لم نعد نسمح لها بالنمو فى جذور الفوة فى الحقل، وإنما نصنعها ـ بطريقة أبسط وأرخص ـ من قطران الفحم[٢٠]».

وقد اغتبط الماديون الجدليون اغتباطا كبيرا بهذه الحجة التى ساقها «إنجلز»،

---

(٢٠) استشهد لينين بهذه الفقرة فى ص ٧٥، وقد أخذها من كتاب إنجلز عن «ل. فويرباخ» الطبعة الألمانية الرابعة، ص ١٦.

فهم يرددونها مسرورين، ويتوسعون فيها (لينين، ٧٧، ١٠٩ - ١١٤، وبايهوفسكى، ٦٩). والحق أن النشاط العملى الناجح وتطوره التقدمى يمنحنا الحق لأن نؤكد أنه «يمكننا» أن تكون لنا معرفة حقيقية عن العالم. ومهما يكن من أمر، فإن هذا يؤدى إلى نتيجة لا تؤيد النظرية الحسية القائلة «بنسخ» الواقع. ومن الجوهرى وضع نظرية عن المعرفة وعن العالم تفسر تفسيرا معقولا كيف يمكن للذات أن تحصل على معرفة حقيقية لا عن خبراتها فحسب، بل عن العالم الخارجى فى طبيعته الحقيقية المستقلة عن أفعال إدراكنا الذاتية. ولا تستطيع النظرية المادية الجدلية فى المعرفة - تلك النظرية القائلة بأن عملياتنا «النفسية» الذاتية (الصور، والانعكاسات.... إلخ.) هى وحدها التى تعطى لنا مباشرة فى الشعور - لا تستطيع هذه النظرية أن تفسر كيف يمكن أن تكون المعرفة الحقيقية بالعالم الخارجى، وخاصة بالعالم المادى - ممكنة. بل إنها لا تستطيع أن تفسر لنا كيف نستطيع الذات الانسانية مبتدئة من عملياتها النفسية الذاتية أن تصل أصلا إلى فكرة أن المادة موجودة.

وتستطيع نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الحديثة أن تساعد الماديين بصدد هذه النقطة، ولكن على شرط أن يتخلوا عن نظريتهم ذات الجانب الواحد، وأن يعترفوا بأن الوجود الكونى مركب، وأنه على الرغم من أن المادة تؤلف جزءا منه إلا أنها ليست مبدءا أساسيا. ومثل هذه النظرة إلى العالم يمكن أن نجدها مثلا فى النظرية الحدسية عن المعرفة ممتزجة بالواقعية المثالية فى الميتافيزيقا. وتقتضى النزعة المثالية فيما تقتضيه - النزعة «الجسمية الشاملة» pansomatism ، أى تصور أن لكل حادث عينّى مظهر جسمى.

ولقد اقترب «لينين» الذى اعترف بوجود «ملكة شبيهة بالاحساس فى أساس تركيب المادة نفسه» - اقترب اقترابا ظاهرا من الموقف الواقعى - المثالى، إذ يقول: «من وجهة نظر المادية الميتافيزيقية الفجة البسيطة لا تخرج المثالية الفلسفية عن كونها مجرد هراء. ولكنها من وجهة نظر المادية الجدلية تطور ذو جانب واحد، مبالغ فيه (متضخم) لسمة من السمات أو مظهر من المظاهر أو وجه من وجوه المعرفة بحيث يجعل منه شيئا مطلقا، «مقتطعا» من المادة، ومؤلها»[٢١].

وينبغى أن يضاف، على أية حال - إن التعبير المناسب عن الحقيقة الذى يخلو من المبالغة ذات الجانب الواحد فى أى عنصر معين من عناصر العالم.. هذا التعبير

(٢١) «مسألة الديالكتيك» ص ١٧.

المناسب لا يوجد فى المثالية، كما لا يوجد فى أى شكل من أشكال المادية (بما فى ذلك المادية الجدلية)، وإنما يوجد فى الواقعية المثالية وحدها.

ويرفض الماديون الجدليون المنطق التقليدى بقوانينه: الهوية والتناقض والثالث المرفوع، ويحاولون أن يضعوا مكانه منطقا ديالكتيكيا يسميه «بايهوفسكى» «منطق المتناقضات» لأن «التناقض هو مبدؤه الممين» (٣٢). ولقد أوضحنا فيما سبق أن الهجمات التى شنت على المنطق التقليدى ترجع إلى تفسير خاطىء لقانونى الهوية والتناقض[٢٢].

والماديون الذين يسعون إلى إقامة تصورهم عن العالم كله على أساس الخبرة ، والذين ترغمهم نظريتهم فى المعرفة ـ فى الوقت نفسه ـ على تأكيد أن المادة لا تعطى فى التجربة، إنما تعطى صورسا الذهنية فحسب ـ هؤلاء الماديون يجدون أنفسهم فى مأزق يائس. فمن المتوقع إذن أن تبذل محاولة لوضع تفسير حدسى على أساس كلمات «لينين» القائلة بأن لكل مادة خاصية شبيهة جوهريا بالاحساس، ألا وهى خاصية «المرآوية» mirroring أو الانعكاس. وقد قام بمثل هذه المحاولة فعلا مفكر بلغارى هو «ت. بافلوف» T. Pavlov (ب. دوسيف P. Dosev) فى كتابه «نظرية الانعكاس» الذى نشر باللغة الروسية فى موسكو[٢٣].

وفى هذا الكتاب يهاجم «بافلوف» حدسية «برجسون»، وعلى الأخص حدسية «لوسكى». ويرد اسم «برجسون» فى كتابه ذاك خمس عشرة مرة، بينما يرد اسم «لوسكى» أكثر من أربعين مرة. ومع ذلك فإنه فى مناقشته للعلاقة بين «شىء ما وفكرة هذا الشىء» يقول: «إن المادية الجدلية لا تضع هوة لا سبيل إلى عبورها بين الأفكار عن الأشياء والأشياء نفسها. وحلها لهذه المشكلة هو أنه من حيث الشكل (أى من حيث كونها حاضرة فى الشعور) تختلف الأفكار عن الأشياء، ولكن من حيث «المضمون» تتطابق الأفكار مع الأشياء، وإن لم يكن ذلك بصورة كاملة مطلقة أو على الفور» (١٨٧)، بيد أن هذا الرأى هو بالضبط نزعة «لوسكى» الحدسية.

والتعصب الحزبى ـ كأى عاطفة قوية يصحبه انحطاط فى القوة العقلية، وخاصة فى القدرة على الفهم ونقد أفكار الآخرين، وكتاب «بافلوف» مثل واضح على ذلك، فهو يستخلص باستمرار من نظريات لوسكى استنباطات باطلة ولا مبرر لها على الاطلاق.

---

(٢٢) انظر بايهوفسكى، ٢١٨-٢٤٢.

(٢٣) العنوان الروسى هو/ «Teoria otrazheniya», Socekgiz, 1936

فهو يقول مثلا إن «برجسون» و«لوسكى» قد حطا من شأن كلمة «حدس» وأن التفكير النظرى ليس له بالنسبة للحدسيين «أية قيمة علمية حقيقية.» ولقد أخفق «بافلوف» فى ملاحظة الفرق الأساسى بين حدسية «برجسون»، وحدسية «لوسكى». فنظرية «برجسون» فى المعرفة نظرية ثنائية؛ إذ يعتقد أن هناك نوعين من المعرفة يختلفان اختلافا جوهريا: المعرفة الحدسية، والمعرفة العقلية. والمعرفة الحدسية هى تأمل شىء ما فى ماهيته الحية الحقيقية، فهى معرفة مطلقة، أما المعرفة العقلية rationalistic أى التفكير النظرى التصورى فيتألف – وفقا لبرجسون، من رموز فحسب، ومن ثم ليست له غير دلالة نسبية. أما نظرية «لوسكى» فى المعرفة فنظرية واحدية monistic، بمعنى أنه ينظر إلى ضروب المعرفة جميعا على أنها حدسية. وهو يخلع قيمة خاصة على التفكير النظرى مفسرا إياه على أنه نوع من الحدس على جانب كبير من الأهمية، ألا وهو الحدس العقلى، أو تأمل القواعد المثالية للعالم مما يضفى عليه طابعا منهجيا (مثل تأمل الأشكال الرياضية للعالم).

وتبين الملابسات التالية إلى أى حد من السطحية بلغت معرفة بافلوف» بالنظريات التى ينقدها. يقول الأستاذ «ميهالتشف» Mihalchev وهو بلغارى من المعجبين بفلسفة «رمكه» Rehmke – يقول فى كتابه: «أشكال وعلاقات». إن «لوسكى» قد استعار نظريته من «رمكه». بينما يتظاهر بأنه اكتشفها بنفسه. ويستشهد «بافلوف» بهذه العبارة، ويضيف إليها أن «ميهالتشف» «قد نطق بحقيقة مقدسة» (٩٨). ومهما يكن من أمر، فالواقع أن «لوسكى» يخصص فصلا بأكمله فى كتابه: «القواعد الحدسية للمعرفة» لبحث آراء سابقية تحت عنوان: «نظرية الادراك المباشر للعالم المتجاوز للذات transsubjective فى فلسفة القرن التاسع عشر.» وهو يعثر على نظرية الادراك المباشر للعالم الخارجى عند فشته وشلنج وهيجل وشوبنهور وفى التجريبية الوضعية (كما هى عند ر. إفيناريوس R. Avenarius)، وفى فلسفة شوبيه Schuppê «الباطنة»، وفى نقدية ريكرت Rickert المعيارية، كما يجدها بالطبع فى الفلسفة الروسية عند «فلاديمير سولوفييف» والأمير «س.ن. تروبتسكوى». ويذكر «لوسكى» «رمكه» إلى جانب «شوبيه» ناظرا إليه على أنه نصير للفلسفة الباطنة، على أساس كتابه – Die Welt als Wahrnehmung und Begriff (العالم باعتباره ملاحظة وتصور)؛ ومؤرخو الفلسفة من الألمان ينظرون إليه بهذه الطريقة عينها. أما كيف أغفل «ميهالتشف» و«بافلوف» (دوسيف) مثل هذا الفصل الهام من كتاب «الأسس الحدسية للمعرفة» فلغز يمكن أن يكون موضوعا طريفا للبحث لدى علماء النفس الذين يتصدون لألاعيب العقل الانسانى.

وعلى الرغم من أن المادية لا تستند على أساس من الوجهة الفلسفية، إلا أنها تجتذب عددا كبيرا من الناس، ولهذا يجب أن نفترض أنها تحتوى على بذرة من بذور الحقيقة يصعب التعبير عنها فى صورة واضحة، وإذا لم تحلل تحليلا كافيا فإنه من اليسير أن يساء تأويلها على نحو مادى. وهذه الحقيقة هى كما يلى: جميع الفاعلين الذين يكونون جزءا من العالم لا يؤدون أفعالا روحية وعقلية «باطنية» فحسب، ولكنهم يؤدون أيضا أفعالا «خارجية» لها صورة مكانية، أى أن لها صفة الجسمية. ومن ثم فإن «كل ما هو روحى وعقلى متجسد». وهذه النظرية يمكن أن توصف بالجسمية الشاملة» pansomatiom (جسم = soma) وحقيقة الجسمية الشاملة تختلف بالطبع اختلافا عميقا عن المادية. فكل ما هو موجود له جانب جسمى، بيد أن هذا الجانب الجسمى لا يستوعب هذا الوجود كله، وفضلا عن ذلك فإن هذا الجانب الجسمى ليس مظهرا أساسيا للوجود، وإنما مظهر مشتق يتحقق تحت إرشاد العمليات الباطنية من روحية وعقلية. وفى المراحل الدنيا من التطور فى الطبيعة اللاعضوية تكون هذه العمليات الباطنية من البساطة بحيث يصعب القول بحضورها. وقد يتم التعبير عن حقيقة الجسمية الشاملة - إذ أسىء فهمها - فى صورة توحى بالمادية. فميتافيزيقا الرواقيين مثلا تبدو مادية، ولكنها فى الواقع ضرب من الواقعية المثالية[٢٤]. ونمط الواقعية المثالية الذى يعرضه «ن. لوسكى» فى مؤلفاته والذى أشرنا إليه بإيجاز فيما سبق يضم «النزعة الجسمية الشاملة» بالمعنى الذى حددناه منذ لحظة.

وكثير من الناس يتعود - وخاصة تحت تأثير العمل الذى يمارسه - على تركيز انتباهه على الجانب الجسمى من الواقع فحسب، ومن ثم ينمى فى نفسه ميلا إلى التفسير المادى للعالم، وهذه هى مثلا حالة عمال المصانع والمهندسين والأطباء، ومن لف لفهم.

وهكذا يمكن أن يكتشف المرء دوافع «نفسية» تميل ببعض الأشخاص نحو المادية، ولكن من المستحيل العثور على الأدلة «المنطقية» التى تثبت صحتها. ولقد رأينا أن المادية الجدلية تقوم على افتراض جزافى هو أن «المادة هى كل ما هو موجود» أو «كل ما هو موجود مادة». غير أن الماديين الجدليين فى بسطهم لهذه النظرية يخلعون على هذه الواقعة الأساسية صفات مثل «الملكة القريبة الشبه

(٢٤) انظر مثلا كتاب ن. لوسكى: «ميتافيزيقا الرواقيين (مجلة الدراسات الفلسفية، ١٩٢٩).

بالاحساس» والنشاط الخلاق، وقوة التطور «التلقائى الباطنى» الذى يتقدم فى إتجاه «محدد» ويخلق درجات من الوجود تزداد قيمة، وهذه الدرجات تخضع لقوانين لا ترد إلى قوانين المراحل الأدنى السابقة من التطور. ويقول «برديائف» بحق: «إن المادية الجدلية التى يعتنقها الماركسيون اللينينيون تخلع على المادة صفات إلهية»[٢٥] وليس من المفهوم على أية أساس يطلقون على مثل هذا الواقع الأساسى اسم «المادة».

ولما لم يكن الماركسيون ماديين بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، فإنهم يجعلون تصورهم للعالم يبدو على أنه مادى لأنهم يتركون أشياء دون أن تقال أو يعلنون تصريحات غامضة تخلو من كل دقة. وهم يستمدون كثيرا من المعونة فى هذا الصدد من كلمة «حركة» motion التى يطبقونها على تغيير الوضع فى المكان من جهة، وعلى الأفعال الخلاّقة التى تنتج صفات جديدة من جهة أخرى. وكذلك ينتفعون كل الانتفاع بكلمة «طبيعة» التى كثيرا ما يستخدمونها بدلا من كلمة «مادة». ونظريتهم الخاصة التى يستعيرونها من ديالكتيك «هيجل» عن تطابق الأضداد، ومن ثم عن تحقق المتناقضات، هى فى الحقيقة تعبير تنقصه الدقة عن فكرة وحدة الأضداد التى لا تلغى قانون التناقض بأى حال من الأحوال. والماديون الجدليون يكادون هم أنفسهم يدركون ذلك. فلينين يتحدث عن «هوية الأضداد» (أو ربما كان من الأصدق أن نقول«وحدة الأضداد»[٢٦]). «فليس من الغريب إذن أن يضع الماديون الجدليون فى كثير من الأحيان هذين المصطلحين جنبا إلى جنب، وأن يتحدثوا عن «الهوية أو عدم الانفصال» إنجلز ص٢٤) «الهوية أو الوحدة». ولم يعد «م. ليونيف» M. Leonev الذى نشر كتابه «دراسة للمادية الجدلية» عام ١٩٤٨، لم يعد يتحدث عن هوية الأضداد، بل عن وحدتها. (٢٨٥، ٢٨٧).

ومن المزايا التى تذكر للماديين الجدليين أنهم يجاهدون للتخلص من النظرية الميكانيكية التى حل الفقر بساحتها، وأنهم يحاولون إنصاف ما فى المضمون الفردى للحوادث من ثراء، كما فعل «لينين» مثلا فى الفقرة التى أوردناها آنفا من مقاله عن «كارل ماركس». بيد أن الديالكتيكية التى تقتضى التعقيد بالضرورة، والمادية التى تفضى إلى النظرة الضيقة ذات الجانب الواحد، نظرتان من المستحيل المزج بينهما كما يستحيل المزج بين الزيت والماء، والخوف من فقدان السيطرة على المادية يرغم

(٢٥) بردياڤ: «الاتجاه العام للفلسفة السوفيتية والالحادية المحاربة»، ص١٦، باريس، جمعية الشبان المسيحيين، ١٩٣٢.

(٢٦) «مسألة الديالكتيك»، ٢٢.

الماديين على التشبث بالنظريات المادية التى تؤدى حتما إلى افتقار العالم. وسأذكر فيما يلى عددا من التصورات التى دعوا إليها: ينبغى تفسير العالم على أنه نظام واحدى monistie (بايهوفسكى، ٣٢)؛ ينبغى أن نتصور الواقع كله على أنه مكانى وزمانى؛ يجب تفسير مضامين الشعور بروح النزعة الحسية sensualism أى ردها إلى الاحساسات؛ يجب أن ينظر إلى الشعور على أنه سلبى (الشعور يتحدد بواسطة الوجود لا العكس)؛ «الحتمية» أمر إجبارى وينبغى رفض نظرية الارادة الحرة.

وهذه التصورات السابقة المادية materialistic preconceptions إما أن تفضى إلى نظريات تقتصر على جانب واحد من الوجود أو إلى متناقضات.

١ - يدعو الماديون الجدليون إلى الواحدية، بينما توجد الحقيقة فى التوليف المركب من الواحدية والتعددية pluralism ذلك أن المبادىء الأساسية ومعنى الوجود عبارة عن وحدة، أما مضامينه الكيفية فإنها «كثرة». ومحاولتهم لقبول تطور خلاق ينتج درجات من الوجود مختلفة من حيث الكيف لا تتفق مع النظرية القائلة بأن الواقع النهائى عبارة عن «مادة».

٢ - العملية الزمانية تفترض مقدما مزيجا من العناصر الزمنية وغير الزمنية، كما تفترض العملية المكانية مقدما مزيجا من العناصر المكانية وغير المكانية، وبعبارة أخرى، الواقعية ذات الجانب الواحد التى لا تقبل إلا الوجود المكانى والزمانى فحسب تجافى الصواب، وتوجد حقيقة العالم فى الواقعية المثالية.

٣ - وبينا يوافق الماركسيون الجدليون على ثراء العالم وتنوعه، تراهم يريدون أن يردّوا مضمون الخبرة كله إلى معطيات الحس (النزعة الحسية). ومهما يكن من أمر، فالحقيقة هى أن الخبرة تجمع بين المعطيات الحسية وغير الحسية. بيد أن الماديين الجدليين يخشون ذكر الجانب غير الحسى من العالم: ذلك أن الاعتراف بغير الحسى يرتبط بالاعتراف بما هو روحى، وهم يرهبون ما هو روحى كما يرهب الشيطان الماء المقدس.

٤ - يقول إنجلز والماديون الجدليون المحدثون إن ديالكتيك «هيجل» كان «مجردا» ومثاليا. وإنهم قد إستبدلوه بديالكتيك عيانى، طالما وضعوا الواقع الحسى نصب أعينهم (انظر مثلا ديبورين، الفقرة ٢٧). والواقع أن معطيات الحس كالألوان والأصوات وما شاكل ذلك، إذا أخذت على أنها وقائع معينة ترتبط بمكان وزمان معينين، وبمعزل عن كل مضمون آخر غنى ومعقد فى العالم، فإنها لا تقل فقرا

وتجريدا عن المفاهيم النظرية الأخرى، كالأفكار الرياضية مثلا. والماديون الجدليون لا يدركون إلا الطرفين فحسب، وكلاهما تجريد: المفاهيم النظرية العامة من جهة، ومعطيات الحس الجزئية من جهة أخرى، فهم لا يرون أعماق الوجود العقلى والروحى، لأنهم حين يتحدثون عنه فإن ما يدور بذهنهم عامة، ليس هو ثراء الحياة العقلية والروحية كله، بل وظيفة واحدة فحسب قليلة الأهمية نسبيا ألا وهى التفكير المجرد، وليست لديهم أدنى فكرة عن العيانية الحقيقية التى هى إمتلاء القدرة الابداعية الروحية والعقلية، والتى هى التجربة الانفعالية للقيم الشخصية والكونية، والمشاركة القصدية الارادية فى حياة العالم، وإحتواء هذه الوظائف جميعا فى الحياة الفيزيقية. ولقد كان «هيجل»، الذى لم يكن مثاليا، بل كان واقعيا مثاليا، وإن لم يستطع أن يعبر تعبيرا معادلا عن هذا الجانب من فلسفته، كان «هيجل» أقرب بصورة لا متناهية إلى الحقيقة من الماديين الجدليين.

٥ - يتجلى فقر المادية الجدلية على وجه الخصوص واقتصارها على جانب واحد فى معالجة العمليات التاريخية التى تعد أعقد العمليات جميعا. ويوافق أنصارها شفاهيا ـ كما رأينا ـ على أن «مظاهر الحياة الاجتماعية التى هى أبعد عن الأساس الاقتصادى من غيرها من مظاهر تلك الحياة تتوقف على تلك المظاهر الأخيرة، ولكنها تؤثّر فيها بدورها. وعلى أساس طريقة معينة فى الانتاج والعلاقات الاقتصادية المناظرة لها ينهض نظام قوى من العلاقات والأفكار المتفاعلة المترابطة. والتفسير المادى للتاريخ لا يحبذ بأى حال من الأحوال النزعة التخطيطية الجافة» (بايهوفسكى، ١٠٦). وأيا كان الأمر، فالواقع أننا نجد فى كل كتاباتهم نزعة تخطيطية مملة مجدبة، وسطحية غير مجدية فى الوقت نفسه. وتفسر معظم الاتجاهات المتنوعة والروحية العميقة التى لها دلالة دائمة .. تفسر على أنها ناشئة عن تأثير «النظام الاقطاعى» و«المجتمع البورجوازى» و«طبقة الأعيان» و«نمو رأس المال التجارى» وهلم جرّا.

ومن الأمثلة الطيبة على هذه الطريقة فى التفكير استخدام «بوزنر» Poznerلنظريات التحليل النفسى إذ يقول: «إن تفاهة البورجوازية الألمانية وجبنها وعجزها عن الاشتباك فى صراع حاسم مع الاقطاع.. قد أدى ذلك كله إلى ازدهار بديع للأدب والفلسفة، وكأن هذه الطبقة تعوض نفسها بهذا الاذدهار عما أخفقت فى بلوغه فى مجال السياسة» (١٦) ويبدو من ذلك أن المرء يكفيه أن يكون جبانا لكى ينتج أدبا بديعا وفلسفة ـ وكأن شرطا سلبيا يمكن أن يفسر الأعمال العظيمة الخلاقة التى تتطلب قدرات إيجابية معقدة!

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن الجلى أن الفلسفة المادية فلسفة باطلة وسطحية بحيث لا يمكن أن يفسر عناد البلاشفة الروس الممثلين لها وتعصبهم الغريب فى التمسك بها والدفاع عنها إلا بدوافع نفسيه عميقة، وعواطف لا يستطيعون منها فكاكا. ولعل أهم هذه الدوافع هو أن المادية أشد وأوثق ارتباطا بالالحاد من أى نظرية أخرى، فهى أنسب النظريات جميعا لتحطيم المشاعر والأفكار المسيحية الدينية جميعا، ومن ثم فإنها تجتذب البلاشفة الذين يمقتون المسيحية مقتا عنيفا اجتذابا خاصا. والمسيحية تبشر بالحب وتقدير الآخرين حتى أثناء الصراع ضدهم، وإنها لتحبذ احترام التقاليد، واحترام الجيل القديم، واحترام السلطة، كما تناصر النزعة المحافظة السليمة التى لا تعارض التقدم، ولكنها تتجنب التحطيم العنيف للماضى. أما النزعة البلشفية فتتسم بصفات هى النقيض المباشر للحضارة المسيحية. فهى تنادى بكراهية الماضى. وارتباط العقلية البلشفية بالماضى بدلا من ارتباطها بالمستقبل أمر قد أوضحه «برديائف» وضوحا يدعو إلى الاعجاب. فالبلاشفة يحيون على بغضهم للمجتمع السابق، لا بالنسبة لنظمه القاصرة، بل بالنسبة لممثليه «الفعليين» وقد يكون بينهم البورجوازى والجنتلمان والقس، والفيلسوف المثالى. وكراهية الأفراد الفعليين شعور شيطانى، وقد لاحظ شيلر Scheler بحق أنه شعور مصحوب بالحزن لما فى الشخص الآخر من صفات طيبة، وبالفرح الخبيث لنقائصه. ومثل هذا الشعور لا تلهمه على الاطلاق دوافع نبيلة. وهو قائم عند الثوريين على أساس الجراح الشخصية المدفونة فى أعماق اللاشعور: ومن هذه الجراح الاهانات الاجتماعية والعائلية، حب الذات ـ المجروح، والكبرياء، والغرور، وحب السلطة. ودوافع السلوك هذه تجد تعبيرا واضحا عنها فى البلاشفة، فهؤلاء يهدمون القديم دون ندم وبأشد الوسائل قسوة، وفى احتقار تام للشخصية الانسانية. والنظام الجديد الذى يقصدون منه نفع الانسانية، يفرضونه فرضا ضد إرادة «المنتفعين» مقتنعين اقتناعا يشوبه الكبر بأنهم خير من يعرف مصلحة الشعب. وفى سلوكهم هذا يحدوهم الاعتقاد بأن «كل الأشياء مسموح بها» لبلوغ غايتهم. والمادية والالحاد هما الفلسفتان اللتان تمنحانهم التصديق الذى ينشدونه.

والمادية الجدلية أنسب للبلاشفة من المادية الميكانيكية. ولما كان كل همهم مركزا تماما على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية فإنهم يريدون أن يكونوا مستقلين فى ميدانهم عن العلم الطبيعى (انظر مثلا ريازانوف، فقرة ١١). والاعتقاد القائم على مبادىء الديالكتيك من أن كل مستويات الوجود متغيرة... هذا الاعتقاد سلاح طيب للهدم الثورى للحالة الراهنة للأشياء (بوزنر، ٣٠). وحرية انتهاك قانون

التناقض مفيدة بصفة خاصة. وأيا كانت تفاهة النتائج التى تصل إليها سوء الادارة السوفيتية، مهما تكن سياستهم مضادة لمثلهم العليا، فإنه يكفى أن يطلقوا على هذا التناقض كلمة «حيوى» vital لكى يبرروا ما يقومون به من أوجه النشاط. وهكذا نرى مثلا أن البلاشفة يقسمون روسيا عددا من الجمهوريات القومية المستقلة بأن ينموا تنمية مصطنعة لغة وآداب قبائل لا تميل أقل ميل نحو التطور القومى المستقل، (من الواضح أن هذه السياسة تقوم على فكرة: فرق تسد!). وقد قال «ستالين» فى إحدى خطبه بهذه المناسبة: إنه من الضرورى أن تنمو الثقافات القومية كيما تندمج فى «ثقافة مشتركة واحدة ذات لغة مشتركة واحدة». والدولة ـ فى نظر الماركسية ـ هى دائما شكل من أشكال استغلال المجتمع، ولهذا ينبغى إلغاؤها جملة وتفصيلا، ويقول ستالين عنها: «إن أعظم تطور لسلطان الدولة باعتباره تمهيدا للأحوال التى يختفى فيها سلطان الدولة ـ هذه هى الصيغة الماركسية... وهذا التناقض حيوى، ويعكس الديالكتيك الماركسى كله» (انظر بوزنر ص ٥٠).

وليست الحقيقة هى ما يبحث عنه البلاشفة فى الفلسفة، وإنما هم يبحثون فيها عن سلاح مناسب للوصول إلى أهدافهم الثورية. وهذا هو السبب الذى يدفعهم ـ مقتفين آثار «لينين» ـ إلى التغنى بمديح «الولاء للحزب» فى الفلسفة. «لقد كان ماركس وإنجلز من البداية إلى النهاية «حزبيين» فى الفلسفة. وكانا يستطيعان فى كل اتجاه «جديد» أن يكتشفا الانحرافات عن المادية والتساهل الذى لا مبرر له فى المثالية والولائية fideism (٢٩٣). وقد أصبحت الملاحظة المستقلة والبحث المستقل ضامرين تحت تأثير الولاء للحزب، والشىء الوحيد الذى يتطور هو الاهتمام بالدفاع بأى ثمن عن عقائد متحجرة. وتزداد وسائل الدفاع سذاجة أكثر فأكثر، فإما الالتجاء إلى السلطة أو التشهير والوشاية والتهديد. ويسمى لوبول Luppol فى كتابه: «فى جبهتين» الموجه ضد «مثالية الاقلية» وضد «المادية الميكانيكية» ـ يسمى هذه الانحرافات عن الماركسية «تخريبا» يجب تصفيته، ويصف أنصارها بأنهم «مخربين سريين» (٩). ونحن نعرف أن البلاشفة يعملون على تصفية المخربين بإعدامهم رميا بالرصاص، أو بإلقائهم فى معسكرات الاعتقال بل أن السيدة تورنشتاين Tornstein أشد من ذلك مرارة، إذ تقول فى كتابها (٤) بأن تجاهل اللينينية التى هى أعلى مراحل المادية الجدلية عبارة عن «تخريب مدبر».

والأسلوب الذى كتبت به مؤلفات البلاشفة أسلوب متهجم بشكل ظاهر. وليس من النادر أن تجد فيها أمثال تلك الاستعارات الثورية التى اصطنعها «لينين» مثل: «إن

مائه ألف قارىء لهايكل Haeckel تعنى مائه ألف بصقة على وجــه فلســفة «مــاخ» و«أفيناريوس». (٣٠٦).

بيد أن هناك ما هو أبعث على الاشمئزاز من الخبث، ألا وهو ذلك التذلل الوضيع الذى وصم به الكتاب السوفيت عامة، وتلك اللهفة على عــدم التخلف وراء «الصــف العام للحزب»، وإثبات التزامهم بمبادىء الحزب بكل ما يقولون. وهكذا يفسح مــكان الصدارة فى البناء الاجتماعى للاتحاد السوفيتى كله، وفى النظريات السوفيتية جميعا.. يفسح لما هو «جماعى» ضد الوجود الشخصى الفردى. وهكذا يمضى «بوزنر» مــرددا كلمات «لينين» بأن الاحساسْ هو الصورة المقابلة للحادثة الخارجية ـ يمضى قــائلا: «إن المادية الجدلية تتقدم إلى أبعد مــن ذلك، فتقــول إن الاحســاسات لا تنشــأ باعتبارها مجرد نتيجة سلبية لفعل الموضوعات الخارجية على حواسنا، بل باعتبارها نتيجة للتأثير الايجابى للانسان الاجتماعى على الطبيعة، ورد فعلــه علــى بيئتــه.» (٤٧). وكأنما على المرء أن يفترض أن لون الرمال الأصفر لا يدركه إنسان فــردى، وإنما يدركه فحسب عضو فى عصبة من العمال الذين يحفرون بركة.

وهذا العرض والتحليل ـ اللذان أوردناهما فيما سبق ـ للمادية الجدلية يمنحنــا الحَق فى استخلاص النتيجة التالية: إن المادية الحقيقية، أى المذهب القــائل بــأن الواقع النهائى يتألف من جزيئات من المادة لا سبيل إلى النفاذ فيهــا وتتحــرك فى المكان، وبأن الحوادث العقلية هى الحاصل السلبى للمادة المتحركة ـ هذا المذهب عبارة عن نظرية متهافته عاجزة عن التطور. والمادية الجدلية فى حديثها عن المادة أو الطبيعة بوصفها الواقع الأولى تخلع عليها الخصائص والملكات فى سخاء، ولكن هذا لا يمنحها أى حق فى أن تسميها «مادة». وهى تصــطنع قنــاع المــادية نتيجـــة لمصطلحاتها من جهة، ونتيجة لتمسكها غير المتّسق ببعض العقائد المتنــاثرة مــن المادية الأصلية من جهة ثانية، ونتيجة لغموض تفكيرها واختلاطه من جهــة ثــالثة. والمادية الجدلية فى الاتحاد السوفيتى عبارة عن فلسفة للحزب، وهذه الفلسفة لا تهتم بالبحث عن الحقيقة، وإنما بالاحتياجات العملية للثورة. ومادام الاتحــاد الســوفيتى تحكمه سلطة تكبت كل بحث حر، فإن المادية الجدلية لن تتطور باعتبارها فلســفة. ذلك أن التفكير الذى يعوقه عائق لن يلبث أن يحول المادية إلى مذهب مركب مــن الواقعية ـ المثالية.

الفصل الخامس والعشرون

تأثير «ا. ماخ» و «ر. افيناريوس» على الماركسيين

كان الشكلان الفرنسى والانجليزى اللذان اتخذتهما «الوضعية» ـ أى نظريات «أوجست كونت»،و «جون ستيوارت مل» و «سبنسر» ـ منتشرين انتشارا واسعا فى روسيا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، غير أنه فى أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين نما ميل للبحث عن أشكال جديدة وأكثر رهافة للوضعية. وكان هذا هو الحال مثلا بالنسبة «ل. ف. ف. ليسيفتش».

ولقد تلقى «فلاديمير فيكتوروفتش ليسيفتش» Vladimir Victorovich Lesevitch (١٨٣٧ – ١٩٠٥) تعليمه العالى بمدرسة بطرسبرج للهندسة وأكاديمية الهيئة العامة Academy of the General staff . ونفى بسبب نشاطه السياسى إلى سيبيريا أولا ثم إلى قازان وبولتافا وتفير بعد ذلك (١٨٧٩ – ١٨٨٨). وكان «ليسيفتش» فى شبابه من أتباع «كونت» كما شرحه ليتريه Littre وفايروبوف Vyrubuv، ولكنه اعتنق فيما بعد نظرية النقدية ـ التجريبية empirio-criticism وأصبح كتاب «ر. افيناريوس»: «نقد التجربة الخالصة» Kritik der reinen Erfahrung نموذجا للفلسفة العلمية فى نظره[1].

وكان تأثير «ماخ» و «أفيناريوس» سائدا على وجه الخصوص بين الماركسيين الروس فى بداية القرن العشرين. وكان معظمهم يؤيد المادية الجدلية، غير أن بعضهم كان يتمتع بموهبة للفلسفة، ودربة طيبة على ممارسة تلك الدراسة، وقد فطنوا إلى أى حد لا تقوم نظرية المعرفة كما عرضها «إنجلز» تحت اسم نظرية الانعكاس ـ على أساس سليم، فانصرفوا عن المادية، وأخذوا يبحثون للماركسية عن أساس إبستمولوجى يتسق مع التطورات الحديثة فى الفلسفة. وكرّس «بوجدانوف» Bogdanov خاصة كثيرا من انتباهه لهذا الموضوع.

وقد تخرج «الكسندر الكساندروفتش بوجدانوف» واسمه الحقيقى مالينوفسكى ـ Malinovsky، (١٨٧٣ – ١٩٢٨) فى كلية الطب. وحين اهتم بالفلسفة خضع لتأثير

---

(١) تتضمن كتابات «ليسيفتس»: «بحث نقدى فى المبادىء الأساسية للفلسفة الوضعية»، ١٨٧٧، «رسائل حول الفلسفة العلمية» ١٨٧٨، «ما الفلسفة العلمية؟» ١٨٩١، «مجموعة المؤلفات»، مجلدان بتروجراد ١٩١٥.

«ماخ» و «أفيناريوس»، ووضع نظرية أطلق عليها اسم «الواحديه التجريبية» empirio-monism. والمعرفة ـ تبعا لهذه النظرية ـ عبارة عن تكيف اجتماعى يهدف إلى إعطاء وصف دقيق على قدر الامكان للتجربة تحت شروط أقصى اقتصاد ممكن للفكر. ويزعم «بوجدانوف» أن نظريته تختلف بما لها من طابع واحدى عن النقدية التجريبية: فالنفسى هو الخبرة المنظمة تنظيما فرديا، والفزيائى هو الخبرة المنظمة تنظيما اجتماعيا. وهكذا يكون النفسى والفزيائى عناصر منظمة تنظيما مختلفا لخبرة واحدة، وكل ماله دلالة اجتماعية فى عصر من العصور ينظر إليه على أنه حق، وتخصص «بوجدانوف» منذ سنة ١٩١٣ فى علم «التكتولوجى» Techtology. وهو يطلق هذا الاسم على «علم التنظيم العام» ويتناوله فى كتابه «العلم التنظيمى العام» Universal Organizational Science. فكل المشكلات التى تواجه البشرية مشكلات فى التنظيم. وينبغى على الانسان أن يحيل العالم إلى كل منظم. كما ينبغى استبعاد الفلسفة وإحلال «التكتولوجى» مكانها. ولا يوجد الاختلاف بين «الأنا» و «الأنت» إلا فى وجود الصراع بين المصالح. فإذا بلغنا الانسجام الشامل الكامل، اختفى تصور «الأنا»(٢).

ومن الكتّاب الآخرين الذين خضعوا لتأثير «ماخ» و «أفيناريوس» «أ. لوناتشارسكى» A. Lunacharsky (١٨٧٣ – ١٩٣٣)، و «بازاروف» Bazarov، و «ب. يوشكيفتش» P. Yushkevich و «إى. أ. برمان» I. A. Berman (المولود سنة ١٨٦٨) و «س. أ. سوفوروف» S. A. Suvorov (١٨٦٩ – ١٩١٨) و «ن. فالنتينوف» N. Valentinov (المولود سنة ١٨٧٩).

ولد «فلاديمير الكسندروفتش بازاروف» (واسمه الحقيقى «رودنف» Rudnev) سنة ١٨٧٤. وهو مثل «بوجدانوف» يعتنق النسبية فى نظرية المعرفة. وفى كتابه: «مقالات فى الفلسفة الماركسية» ينقد المادية الجدلية، وفى كتابه: «تخطيطات لتصور واقعى عن العالم» (١٩٠٤) يهاجم المثالية كما هى معروضة فى كتاب «آلماناك» «مشكلات المثالية» (١٩٠٢). وفى عام ١٩٠٦ نشر «بازاروف» و «لوناتشارسكى» و «يوشكيفتش» Yuskhevich مع بعض أنصار المادية الجدلية مجموعة من المقالات تحت عنوان

---

(٢) تشمل مؤلفات بوجدانوف ـ إلى جانب كتابه عن التكتولوجى ـ كتاب: «المبادىء الأساسيه للنظرة التاريخية إلى الطبيعة»، ١٨٩٩، «المعرفة من وجهة نظر تاريخية»، ١٩٠١، «الواحدية التجريبية» ثلاثه مجلدات ١٩٠٥-١٩٠٦، «مغامرات مدرسة من مدارس الفلسفة»، ١٩٠٨، «فلسفة الخبرة الحية»، ١٩٢٢.

«التفكك الأدبى» Literary Disintegration تتضمن نقد المؤلفات الفلسفية والأدبية التى صدرت فى روسيا وأوربا الغربية والتى لاتتفق مع الماركسية[٣].

وأطلق «بـافل سـولومونوفيتش يـوشكيفتش» Pavel Solomonovitch Yushkevich (المولود سنة ١٨٧٣) على نظريته اسم (الرمزية التجريبية) empirio-symbolism فهو ينظر إلى معطيات الخبرة الحسية وكذلك إلى النظريات التصورية على أنهـا رمـوز. ويقبل بالاضافة إلى العقل الانسانى ـ وجود عقل أعلى هو «اللوغوس» حامل الرموز التجريبية العليا أو قوانين الطبيعة[٤].

ولقد هاجم «لينين» (تحت الاسم المستعار ف. ايليين V. Ilyin) الماركسيين الذين وقعوا تحت تأثير «ماخ» و «أفيناريوس» هجوما عنيفا فى كتابه: «المـادية والنقـدية التجريبية» (موسكو ١٩٠٩). فهو يحكم على جميع مدارس الفكر التى ترفض المادية بأنها مدارس رجعية.

---

(٣) بازاروف: «مقالات عن فلسفة النزعة الجماعية،» ١٩٠٩، «فى جبهتين،» ١٩١٠، «عن الطريق إلى الاشتراكية» (مجموعة مقالات)، ١٩١٩ ـ أ. لوناتشارسكى» «الدين والاشتراكية» ١٩٠٣.

(٤) مؤلفات يوشكيفتش هى: «المادية والواقعية النقدية» ١٩٠٨، «تيارات جديدة»، ١٩١٠، «تصور العالم وتصورات العالم»، ١٩١٢.

الفصل السادس والعشرون

التطورات الحديثة فى الفلسفة الروسية

١ ـ س. ألكسييف (آسكولدوف)

S. Alexeyev (Askoldov)

كان «سرجى ألكسييفتش ألكسييف (اسم الشهرة «آسكولدوف»، ١٨٧٠ ـ ١٩٤٥) ابنا للفيلسوف «أ. أ. كوزلوف» A. A. Kozlov. ولم يكن يستطيع أن يرث اسم أبيه للسبب التالى، فقد كان كوزلوف فى شبابه «شعبيا» متحمسا، وتزوج فلاحة، ولكنه لم يلبث أن انفصل عنها، وإن لم توافق زوجته على الطلاق. وعندما وقع فى غرام «ماريا آلكسندروفنا تشيليشف ـ» وهى فتاة نبيلة المحتد، ومن أسرة مثقفة ـ وعقد معها زواجا وطيدا ـ لم يكن من الممكن أن يحمل أبناؤه اسمه من الوجهة القانونية، ومن هنا كان لابد أن يلقب ابنه باسم «ألكسييف» أى ابن «ألكسيس».

وقد شغل «ألكسييف» بعد تخرجه فى كليه العلوم بجامعة بطرسبرج، وظيفة خبير فى الكيمياء بمصلحة الضرائب والجمارك، آملا أن يكرس وقت فراغه كله للفلسفة. ولكن يبدو ـ على أية حال ـ أن ضميره الحى فى أداء مهام وظيفته لم يترك له وقتا أو طاقة للفسفة.. ومن ثم فقد قرر «ألكسييف» وهو فى سن الأربعين أن يتفرغ للعمل الأكاديمى ـ كما فعل والده. فكتب عام ١٩١٤ كتابا تحت عنوان: «الفكر والواقع» نال به درجة الماجستير فى الفلسفة من جامعة موسكو، وكان عليه أن يتخلى بالطبع عقب الثورة البلشفية عن أمله فى نيل الأستاذية. وفى عام ١٩٢١ أسس «ألكسييف» جمعية دينية وفلسفية سرية عرفت باسم جمعية «س. أ. اسكولدوف»، ولكن أعيدت تسميتها فى عام ١٩٢٦ فأصبحت: «إخوة القديس صرافيم الصاروفى». وفى عام ١٩٢٨ ألقت الحكومة السوفيتية القبض على أعضاء «الاخوة » جميعا، ونفت «ألكسييف» إلى إقليم زيريان (حوض كاما) حيث عاش فى ظروف قاسية. وسمح له عام ١٩٣٥ بالانتقال إلى نوفجورود. وفى عام ١٩٤١ حين كان الألمان يحتلون «نوفجورود» وجد «الكسييف » نفسه على الجانب الآخر من الستار الحديدى، فكتب عددا قليلا من المقالات ضد الماركسية. وتلقى عام ١٩٤٤ جائزة على كتابه «نقد المادية الجدلية» . وكان «ألكسييف» يعانى فى السنوات الأخير ة من حياته نوعا حادا من الذبحة

الصدرية، تحمله فى جلد عظيم، وتوفى بمدينة بوتسدام[1].

وكان «ألكسيف» (آسكولدوف) فيلسوفا موهوبا إلى أقصى حد ، غير أن الظروف لم تمنحه الفرصة للتعبير عن أفكاره فى كتب مطبوعة تعبيرا كاملا. ومؤلفاته الرئيسة هى: «المشكلات الرئيسية لنظرية المعرفة وعلم الوجود (الأنطولوجيا)»، ١٩٠٠؛ «فى الدفاع عما هو معجز» (فى مجلة Voprosi Filosofii Psikhologii عدد ٥، ١٩٠٣)؛ «عن حب الشوالجار» نفس المجلة ، عدد السنه ١٩٠٧؛ «أ. أ.كوزلوف» مجلة «ميسل» العدد ٣ لسنه ١٩٢٢؛ «الروح والمادة» فى مجموعة مقالات تحت عنوان Noviye Vehi رقم ٢ براج سنه ١٩٤٥.

و «س. أ. ألكسييف» ، شأنه فى شأن أبيه «أ.أ. كوزلوف» — من ممثلى النزعة الشخصية، بحيث يقترب اقترابا وثيقا من نظرية «ليبنتس» فى الذرات الروحية. وفى كتابه «الفكر والواقع » يسوق الحجج ضد نزعة «لوسكى» الحدسية المطلقة، ولكنه هو نفسه «حدسى» إلى حد ما، فعلى الرغم من أنه ينظر إلى الصفات الحسية على أنها ذاتية، فإنه يعترف بوجود عنصر يتجاوز الذاتية فى الادراك الحسى. ومهما يكن من أمر فإن الجزء الحدسى فى الادراك الحسى — فى رأيه — «تافه جدا بالنسبة لمضمون الادراك كله»، وما هو إلا نوع من الاطار الضيق أسبغ عليه فعل الادراك الشعورى ثوبا مرقشا متعدد الألون، يختلف اختلافا عدديا بالنسبة لكل ذى إدارك» (الفصل العاشر).

ويميز «ألكسييف» فى مقاله عن «الزمان » بيْنَ الزمان الوجودى والنفسى والفزيائى. ويقول: إن الزمان الفزيائى الذى تهتم به نظرية النسبية الحديثة نحصل عليه بقياس الحركة فى المكان. وهذا زمان نسبى لا ينظر إليه من «وجهة نظر العالم» sub specie mundi، وإنما من وجهة نظر المقياس sub specie mensionis (٨٣). ويدرك الزمان الوجودى بالفكر بمعزل عن الاتباط بالحركة فى المكان، وفى هذا الزمان توجد «الآن» وهى شىء موحّد بالنسبة لنسقات العالم كلها (٨٤).

وتصور «ألكسييف» للتغلب على الزمان كالآتى: ففى زماننا تزاحم المضامين الجديدة المضامين القديمة التى لا تلبث أن تموت ..وقد يكون هناك على أية حال نظام زمنى أعلى لا يتلاشى فيه الماضى، وإنما يحتفظ بحيويته إلى جانب المضامين

---

(١) زودنى الأستاذ «اى. م. أندرييفسكى بالمعلومات عن حياة «ألكسييف» ونشاطه عقب ١٩٢٢، وكنت فى هذه الفترة منفيا عن الاتحاد السوفيتى.

الجديدة المتزايدة باستمرار. وفى مجال الوجود الذى يكون فيه الزمان على هذا النمط، تنتزع منه وخزة الموت» (٩٤).

ويعد مقال «ألكسييف» «فى الدفاع عن المعجز» ذا قيمة خاصة فى أيامنا هذه حيث يوجد بين البروتستانت بعض الأشخاص، بل وبعض رجال الدين الذين ـ ينكرون ـ تحت تأثير الأفكار العلمية الزائفة ـ إمكانية المعجزات. المعجزة ـ وفقا لتعريف «ألكيسسف» ـ «عبارة عن حادثة تقع داخل مجال الخبرة الانسانية الموضوعية، ولكن تتحكم فيها قوى كائنات روحية عليا، ولا تصدر عن قوانين الطبيعة المادية» (٤٤٠). وهو يقسم الاعتراضات التى توجه ضد المعجز إلى فئات ثلاث: إبستمولوجية وميتافيزيقية وأخلاقية، ويبرهن على أنها باطلة. ومن حججه حجة ذات أهمية خاصة ألا وهى أن الذات الفردية علة من علل الحوادث، وأن مناشط الذات لها طابع العلية الفردية، وليس لها طابع القانون المطرد.

ويعترف «ألكسييف» بعودة التجسد reincarnation على أساس من مذهبه فى الميتافيزيقا، ذلك المذهب الوثيق الصلة بنظريات «ليبنتس». وقد كتب فى أخريات حياته كتابا عن «عودة التجسد . وقال قبل وفاته فى خطاب إلى البروفسورآندرييفسكى: «عندما أصلى للأب يوحنا كرونشتات وللقديس صيرافيم، أشعر أنه ينبغى على أن أحرق كتابى عن عودة التجسد. وقد أكون محقا من الناحية النظرية، ولكنهما سوف يرفضان كتابى هذا، ولا أستطيع أن أصلى لهما دون أن أحطم أولا ما سوف يدينانه بمعنى قولهما «لا تفعل!».. بأن ينطقاها «غير مرغوب فيه». وقد أحرقت هذا الكتاب اليوم!»

٢ ـ ف. شيلكارسكى V. Szylkarski

كان «فلاديمير سميونوفيتش شيلكارسكى» (المولود سنة ١٨٨٢) أستاذا بجامعة يورييف Yuryev (دوربات Dorpat). وانتقل عقب الثورة البشفية أستاذا بجامعة كوفنو بلتوانيا، وهو فى الوقت الحاضر أستاذ بجامعة بون.

ومؤلفات «شيلكارسكى» الرئيسية هى «المنهج النمطى فى تاريخ الفلسفة» ١٩١٦؛ «مشكلة الوجود»، ١٩١٧؛ «فلسفة سولوفييف فى الوحدة الشاملة الكاملة»؛ «وأدولف ديروف»، ١٩٤٧.

وينظر «شيلكارسكى» فى كتابة «المنهج النمطى فى تاريخ الفلسفة» إلى التصورات الفسفية النمطية typical على أنها مراحل فى المعرفة ـ الذاتية «لذاتنا» الايجابية. وهو يتبين أربعة من مثل هذه المراحل: الواقعية الساذجة المعنية بالأشياء المادية فى العالم الخارجى، والنزعة الحسية التى تتناول الاحساسات، والنزعة العقلية المهتمة بنشاط الفكر والتى تفضى إلى المثالية المجردة كما هى الحال مثلا فى فلسفة «هيجل»، والمثالية العيانية التى هى روحية عيانيه concrete spiritualism . هذه المراحل تعبر عن حركة الفكر الفلسفى من المحيط إلى المركز، من أشياء العالم الخارجى إلى الذات الانسانية الجوهرية. والفلسفة التى تضع الذات الجوهرية فى أساس تفسيرها للعالم هى الفلسفة الشخصية Personalism .

أما «ديمترى إيفانوفتش تشيزيفسكى» Dimitri Ivanovich Tschizevski المولود سنة ١٨٩٥، فقد هاجر عقب الثورة البلشفية وظل عددا من السنين أستاذا بجامعة «هال». وكتب كتبا ومقالات عديدة عن تاريخ الفلسفة عند الشعوب الصقلبية (السلافية). ومؤلفاته الرئيسية هى: «الفلسفة فى أوكرانيا»، ١٩٢٦؛ «النزعة الصورية فى الأخلاق»(من منشورات الجامعة الروسية الشعبية فى براج، ١ – ١٩٢٩؛ «مشكلة المزدوج» فى مجموعة مقالات عن دوستويفسكى نشرها أ. بيم فى براج ١٩٢٩؛ «فلسفة سكوفورودا» Skovoroda ١٩٣٤؛ «هيجل فى روسيا»، باريس ١٩٣٩، باللغة الألمانية أيضا فى مجموعة مقالات تحت عنوان Hegel bei den Slaven نشرها «تشيزيفسكى» برايشنبرج سنة ١٩٣٤.

ويعرض «تشيزيفسكى» فى مقالته عن «النزعة الصورية فى الأخلاق» خطة أصيلة فى تطوير الأخلاق وفقا لروح الواقعية المثالية العيانية. وفى دراسة لعمل «دوستويفسكى» الخلاق تقدم باقتراحات قيمة عن مشكلة «المزدوج» مفسرا هذه الظاهرة الغريبة بأنها انحلال أخلاقى للشخصية.

٣ ـ ل. كوبيلنسكى L.Kobilinsky

غادر «لف لفوفتش كوبيلنسكى Lev Lvovitck Kobilinsky (١٨٧٤ – ١٩٤٧) – الذى كان يكتب تحت اسم «كوبيلنسكى ـ إيليس» ـ روسيا عام ١٩١١. وقصة هجرته الحافلة بالعبرة يرويها «آندريه بيلى» فى «مذكراته» Memoirs . وقد أصبح فيما بعد تلميذا «لرودلف شتاينر» مؤسس «الانتروبوصوفية». وبينا كان يستمع إلى

محاضراته، بدأ يتساءل: هل يعبد «شتاينر» قوى النور أم يعبد قوى الـظلام؟ وذات يوم، بينما كان ينتظر بدء المحاضرة، سأل «كوبيلنسكى» السيدات الألمانيات اللواتى يتبعن «شتاينر» عما إذا كان يخدم المسيح أم يخدم «بعلزبول»، فأجبن: «إننا قـوم أبالسة». وهنا انصرف «كوبيلنسكى» عن الأنتروبوصوفية وصار كاثوليكيا، وأقـام فى سويسرا بمدينة «لوكارنوـمونتى». وأنا أعرف موقف «كوبيلنسكى» من «شتاينر» مـن رسائله التى بعث بها إلىّ.

ومؤلفات «كوبيلنسكى – إيليس» الرئيسية هى: «مملـكة القـديس بـطرس»، Monarchia Sancti Petri؛ والحـكمة المسـيحية christliche Weisheit سـنة ١٩٢٩؛ و «يوكوفسكى» Jukovski.

ولا يتفق تصور «كوبيلنسكى» المسيحى للعالم مع المسيحية التقليدية دائما، فهـو يعتقد مثلا أن كثرة الذوات نتيجة من نتائج الخطيئة. ولما كان يؤمن بعودة التجسد، فقد عبر عن رأيه ذات يوم إلى القسيس الذى يعترف له وهو راهب كبوشى، فأجابه الراهب: «إن الله العلى القدير يستطيع أن يرسل روح الانسان لتـولد علـى الأرض ثلاثمائة مرة إذا كان ذلك ضروريا.»

وكان «كوبيلنسكى» يريد أن يطلع أوربا الغربية على الروح العالية التى يتميز بها الأدب الروسى، فأصدر كتابا باللغة الألمانية عن «زوكوفسكى» وكتب بحثا طويلا عـن «بوشكين» لم يكن لديه وقت لنشره. وفى هذا البحث يثبت «كوبيلنسكى» إثباتا مقنعـا بتحليله للأعمال الشاعرية مثل «مـوتسارت وسـاليبرى»، و «بـوريس جـودونوف» «والفارس البخيل»...إلخ، أن «بوشكين» كان واقعيا، ولكنه كان يصور الـواقع علـى ضوء الحقيقة الآلهية.

٤ – ب. فيشسلافتسف B. Vysheslavtsev

ولد «بوريس بتروفتش فيشسلافتسف» فى عام ١٨٧٩، وكان أستاذا لفلسفة القانون بجامعة موسكو. وعمل – بعد أن غادر روسيا – بالقسم الروسى من صحافة جمعيـة الشبان المسيحية بباريس، وهو يعيش الآن فى سويسرا.

ومؤلفات «فيشسلافتسف» الرئيسية هى: «مذهب فشته الأخلاقى»، ١٩١٤؛ «قلـب الانسان فى التصوف الهندى والمسيحى» مطبوعات جمعية الشبان المسيحية، باريس،

١٩٢٩؛ «أخلاق الايروس (الحب) المتسامى» من مطبوعات جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٣٢.

ويهتم «قلب الانسان» ذلك الكتاب القيم جدا على صغر حجمه ـ يهتم بمشكلة تحتل مكانا بارزا فى الفلسفة الحديثة. وقد وضع الفيلسوف الألمانى «ماكس شيلر» فى كتابه*: Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik نظرية عن «الحدسية العاطفية» تذهب إلى أن الشعور فعل عقلى قصدى يتجه نحو القيم الموضوعية ليحملها إلى وعى الذات. وقد لفتت نظرية «شيلر» انتباه كثير من الفلاسفة إلى تصور بسكال عن «منطق القلب» الذى يختلف عن منطق العقل. وكانت هذه المشكلة قد أثيرت فى الفلسفة الروسية قبل ذلك بكثير: ولنتذكر مثلا فلسفة يوركفتش Yurkevich ومقال «سولوفييف» عنها. ويشير «د. تشيزيفسكى» D. Chizhevsky فى كتابه: «تاريخ الفلسفة الأوكرانية» إلى أن من السمات المميزة للفلسفة الأوكرانية انشغالها بفلسفة القلب، ويكرس فصلا بأكمله لهذا الموضوع.

ويضع «فيشسلافتسف» المشكلة بكل نتائجها. وهو يعنى بالقلب ـ متفقا فى ذلك مع تعاليم المتصوفة المسيحيين والهندوكيين ـ لا مجرد ملكة الشعور، بل شيئا أكثر من ذلك دلالة ألا وهو المبدأ الأنطولوجى الفائق على العقل الذى يؤلف الذاتية الحقيقية للشخصية. ويفسر التصوف الهندى هذا المبدأ بأنه الأساس المتطابق للمخلوقات الحية كلها، بينما تصر المسيحية على أن الذوات الفردية كثرة منذ البداية. وهذا ـ فى رأى «فيشسلافتسف» هو تفسير الاختلاف بين الحب المسيحى و«الشفقة البوذية الخالية من الحب».

ولما كان المبدأ الميتافيزيقى يتجاوز الانقسام بين الروح والجسد، فإنه يجد تحققه فى القلب الذى هو منبع الحب والحرية الخلاقة فى وقت واحد، كما أنه أهم عضو من أعضاء الجسم. وهذا يقود «فيشسلافتسف» إلى أن يرى معنى عقيدة «القلب المقدس» الكاثوليكية، ويدافع عنها ضد تهمة المادية التى توجهها ضدها «النزعة الروحية الزائفة»، وإن أشار مع ذلك إلى أن الملابسات الخاصة بهذه العقيدة تجعلها غير مقبولة للشعور الدينى الأرثوذكسى.

وفى ختام نظريته يفحص «فيشسلافتسف» التناقض الذى يكتنف تصور القلب، فهو فيصل منزه لا يخطىء، وهو منبع للشر والخير على السواء، ويجد «فيشسلافتسف» حلا لهذا التناقض فى تصور الحرية باعتبارها ماهية الذات.

* وترجمتها: «النزعة الشكلية فى الأخلاق وأخلاق القيمة المادية». ف.ك

ويبين «فيشسلافتسف» فى كتابه «أخلاق الحب المتسامى» ـ مستشهدا بعدد من فقرات الانجيل ورسائل القديس بولس ـ يبين أن المسيحية قصد منها أن تكون دينا يضع حرية الفضل الآلهى مكان عبودية القانون، وأخلاق التسامى.. أخلاق الحب محل أخلاق القانون. فالقانون لا يمكن أن يكون المرشد الأسمى فى الحياة، لأنه مجرد معيار لتحريم الجرائم، معيار سلبى يخلو من القوة الخلاقة. وأسوأ مافيه أن الطابع الآمر للقانون، ولمجهود الارادة الواعى، يستفز روح المقاومة التى تنبعث من أعماق الغرائز والشهوات اللاشعورية، وفقا لقانون الجهد العكسى loi de l'effort converti الذى اكتشفه «مدرسة نانسى» (كوييه Coué وبودوان Baudouin). أما المسيحية فإنها تشير إلى طريق آخر، إذ توجه قوى الانسان الروحية نحو المطلق، نحو الله، ونحو ملكوت الله باعتباره اكتمال الوجود، وبوصفه الكمال والجمال المطلق الذى ينادى على حبنا، ويزيد من قوة الابداع الحر. وهذا القوة تجد حلا صحيحا فى كل حالة عيانية من حالات الصراع الأخلاقى. إنها الطريق الذى تسلكه الروح فى تساميها إلى «اللوغوس» من خلال الايروس (٨٦). وأعلى القيم وأقدسها تبدو للعقل المسيحى لا فى صورة للقانون المجرد وإنما باعتبارها صورا عيانية معاشة للشخص الفعلى يسوع المسيح الآله الانسان وللقديسين الذين يحبهم ويجدهم «جديرين بالحب». والخيال يسمو بالغرائز بإدخال الصور الجميلة فى مجال اللاشعور المظلم، ويبعث الحب لهذه الصور، وعلى هذا النحو يؤدى إلى تجسيدها، وإلى الخلق السحرى لواقع جديد (٧٥ – ٨٢).

ويتسامى الخيال بواسطة جمال الصورة الالهية ـ يتسامى بالايروس الذى يمكن أن نميز فيه مراحل متميزة: فقد يكون «إيروس» جسديا، أو عقليا، أو روحيا، أو ملائكيا، أو إلهيا. ويعتقد «فيشسلافتسف» أن مذهب «ديونيزيوس الأروباجى» و«القديس مكسيم المعترف» فى الايروس، ذلك المذهب الذى يفضى إلى المطلق وإلى التأليه بوساطة الفضل الالهى ـ هو بعينه النظرية المسيحية فى تسامى الروح.

ويذهب «فيشسلافتسف» ـ مختلفا فى ذلك مع «مدرسة نانسى» ـ إلى أننا لا نصل إلى التسامى من خلال نشاط الخيال وحده، وإنما بوساطة قوة الارادة الحرة. والارادة الحرة ـ لا الخيال ـ هى التى تقرر ما إذا كان الانسان سيدخل إلى طريق التسامى بالايروس أو الطريق الذى يدنسه (١٥٣). فإذا تم الاختيار، لجأت الارادة إلى معونة الخيال حتى تستطيع أن تتغلب بطريقة غير مباشرة على مقاومة الجسد، وعلى المقاومة الشيطانية الأكثر من ذلك خطرا، التى تبديها إرادة توكيد الذات

المتعجرفة (١٤٣). وهنا ـ كما هى الحال فى أى مكان آخر ـ يتحكم الانسان فى الطبيعة بأن يخضع لها (١٣٤). وتبقى حرية الشخصية التى تسعى إلى الكمال دون مساس لأن الله يريدنا أن نحقق مشيئته لا باعتبارنا عبيدا، بل «باعتبارنا أصدقاء وأبناء» (١٨٠). ولا يعطى الفضل الالهى فى بساطة، وإنما ينبغى أن يأخذه الانسان أيضا طواعية واختيارا (١٤٧).

ونظرية «فيشسلافتسف» فى التسامى ذات قيمة عظمى. وقد تكون كشوف فرويد ومدرسته.. تلك الكشوف الرهيبة قاتلة بالنسبة للانسان، إن لم نشر إلى وسائل للتسامى بالغرائز المنحطة المدفونة فى أعماق اللاشعور. وتتسم بأهمية خاصة حججه القائلة بأن هذا الغرض لا يمكن الوصول إليه إلا إذا ربطنا خيالنا وإرادتنا بالخير العيانى للمطلق.. أى بالشخصية الحية لله ـ الانسان وللقديسين. ويبين «فيشسلافتسف» أن تدريب الخيال والشعور والارادة وفقا لروح المسيحية هو الطريق الوحيد لبلوغ امتلاء الحياة الكاملة. وهو ينجح فى العثور على براهين جديدة لاثبات أن المسيحية لا تستطيع أن تخدم هذا الغرض إلا إذا فسرت على أنها حقيقة دين الحب والحرية، وعلى أنها أنباء طيبة وردت إلينا من ملكوت الفضل الآلهى، وذلك دون أن يصيبها تشويه من نزعة تتبع حرفية الشرع أو من تعصب ذميم.

٥ ـ إ. إليين I. Ilyin

ولد «إيفان الكسندروفتش إليين» سنة ١٨٨٢. وكان أستاذا لفلسفة القانون بجامعة موسكو، ثم نفته الحكومة السوفيتية من روسيا عام ١٩٢٢، وهو يعيش الآن فى سويسرا. ومؤلفاته الرئيسية هى: «فلسفة هيجل باعتبارها نظرية عيانية عن الله والانسان فى مجلدين، ١٩١٨؛ «عن مقاومة الشر بالقوة»، برلين ١٩٢٥؛ «المعنى الدينى للفلسفة»، باريس ١٩٢٥؛ «عن الفن الكامل» ريجا؛ «طريق التجدد الروحى»، باريس ١٩٣٧.

ويميل الفلاسفة الروس ميلا واضحا نحو الواقعية المثالية العيانية، فليس من قبيل المصادفة إذن أن ينتجوا مؤلفات عن «فشته» و «هيجل» لبيان الطابع العيانى الذى تتسم به تعاليم هذين المفكرين. وقد درس «فيشسلافتسف» أخلاق «فشته» العيانية فى المرحلة الأخيرة من تطوره الخلاق، كما أثبت «إليين» بطلان التصور السائد عن فلسفة «هيجل» باعتبارها مذهبا فى «المنطقية الشاملة» panlogism المجردة. وبرهن

على أن «الفكرة » عند «هيجل» عبارة عن مبدأ عيانى أو مايسميه «لوسكى»: كيـان مثالى متعين، كما بين ـ فضلا عن ذلك ـ أن تأمل «هيجل» العيانى مـا هـو إلا حدس موجه نحو الوجود المثالى المتعين. ويتألف معنى الفلسفة فى نظر «إليين» من معرفة الله، والأساس الالهى للعالم أى من دراسة الحق والخير والجمال بـاعتبارها نابعة عن الله. ويفسر «إليين» انحلال الفن الحديث بافتقار الناس إلى الدين فى العصر الحاضر، ويأمل فى أن تأتى مرة أخرى مرحلة من الاحياء الدينى يزدهر فيها الفن من جديد.

ويحث «إليين» «عن مقاومة الشر بالقوة» من الأعمال القيمة، إذ ينقد فيه مـذهب «تولستوى» فى اللامقاومة نقدا حادا. ويقول: «إليين» إن «تولستوى» يسمى كل التجاء إلى القوة فى الصراع ضد الشر «عنفا»، وينظر إليه باعتباره محاولة «دنسة» لاغتصاب إرادة الله بغزو الحياة الباطنة لشخص آخر، تلك الحياة الموضوعة بين يـدى الله . ويعتقد «إليين» أن نظرية «تولستوى» تتضمن القضية الباطلة التالية: «حيـن يـؤذى رجل شرير رجلا صادقا، أو حين يفسد طفلا، فهذه على ما يبدو هى إرادة الله، ولكن حين يحاول رجل صادق أن يمنع رجلا شريرا عن اقتراف الشر، فليست هـذه إرادة الله.

ويبدأ «إليين» الجزء البناء من كتابه بأن يشير إلى أنه ليس كل استخدام للقـوة يمكن أن يوصف بأنه «عنف» ذلك أن هذه الكلمة مشينه، كما أنها تحكم سلفا علـى القضية التى نحن بصددها. وكلمة «عنف» ينبغى أن تطلق علـى الـدافع الجـزافى الطائش الصادر عن عقل شرير، أو الموجه نحو الشر (٢٩). ولكى يتجنب الشـخص الذى يسعى إلى الخير العواقب الوخيمة الناجمة عن نزق أو عاطفه شريرة، فلابد له أن يبحث فى المقام الأول عن الوسائل العقلية والروحية للتغلب علـى الشر بـوساطة الخير. فإن لم تكن أمثال هذه الوسائل متاحة له، فهو ملزم بـأن يسـتخدم القهـر العقلى والجسمى والتحريم. «ومن الصواب أن تدفع بعيدا عن حافة الهـاوية عـابر سبيل شارد الذهن، وأن تختطف زجاجة السم من رجل يشرع فى الانتحـار بعـد أن امتلأت نفسه مرارة، وأن تضرب فى اللحظة المناسبة يد مجرم سياسى يصوب السلاح إلى ضحيته، وأن تصرع مضرم النار فى طرفة عين، وأن تـطرد الـكنيسة مـدنسين لا حياء عندهم، وأن تشنّ هجوما مسلحا على عصـبة مـن الجنـود يغتصـبون طفلا» (٥٤). «ومقاومة الشر بالقوة وحد السيف لاتكون أمرا مسموحا بها عندما تكون ممكنة، وإنما حينما تكون ضرورية وحيث لاتتاح وسيلة أخـرى»، وفى هـذه الحـالة

لا يكون من حق الانسان فحسب، بل من واجبه أن يسلك هذا السبيل (١٩٥) حتى ولو أدى إلى هلاك صانع الشر.

فهل هذا يعني أن الغاية تبرر الوسيلة؟ كلا.. بكل تأكيد. فإن الشر الذى يكتنف القهر الجسمى أو المنع لا يصبح خيرا لأنه قد استخدم باعتباره الوسيلة الوحيدة التى نملكها لبلوغ غاية خيرة. ويقول «إليين» إنه فى مثل هذه الحالات يكون طريق القوة والسيف «إجباريا وآثما فى آن معا» (١٩٧). و «أفضل الناس هو وحده الذى يستطيع أن يمضى فى هذا الاثم دون أن يصاب بعداوة، ويستطيع أن يجد الحدود المناسبة له وأن يلاحظها، ويستطيع أن يتذكر أنه خطأ وأنه خطر من الوجهة الروحية، وأن يكتشف بدائل antidotes شخصية واجتماعية له. والرهبان والعلماء والفنانون والمفكرون سعداء إذا قيسوا بحكام الدولة، ذلك أن عليهم أن يقوموا بعمل نظيف بأيد نظيفة. ولهذا ينبغى عليهم ـ أيا كان الأمر ـ ألا يحكموا على العسكريين والساسة أو يدينوهم، بل أن يعترفوا لهم بالفضل، وأن يصلوا حتى يتطهروا من خطيئتهم وأن يتصرفوا بحكمة: فإن أيديهم نظيفة لأداء الأعمال النظيفة وما ذلك إلا لأن لغيرهم أياد نظيفة يؤدون بها أعمالا قذرة» (٢٠٩. «وإذا رمزنا إلى مبدأ الدولة فى القهر والمنع بشخصية فارس محارب وإلى مبدأ التطهر الدينى والصلاة والصلاح بشخصية راهب، فإن حل المشكلة يتألف من الاعتراف بضرورة كل منهما للآخر» (٢١٩).

وإمكان قيام المواقف التى تقود حتما إلى التناقض بين الغاية الخيرة والوسائل الناقصة هو «مأساة الانسان الأخلاقية»، كما عبر عنها «إليين» وغيره من المفكرين الذين يشاطرونه رأيه.

٦ ـ الأب فاسيلى زنكوفسكى Father Vassili Zenkovsky

ولد «فاسيليفتش زنكوفسكى» سنة ١٨٨١. وكان محاضرا بجامعة كييف، ثم أستاذا للفلسفة وعلم النفس بالأكاديمية اللاهوتية الأرثوذكسية بباريس منذ عام ١٩٢٥، وفى عام ١٩٤٢ رسم كاهنا.

ومؤلفات «زنكوفسكى» الرئيسية هى: «مشكلة السببية النفسية» ١٩١٤؛ «البناء التصاعدى للروح» من المؤلفات العلمية التى نشرتها الجامعة الروسية الشعبية فى

براج، سنة ١٩٣٠؛ «التغلب على الأفلاطونية ومشكلة صوفيا فى العالم المخلوق» مجلة «السبيل» Put العدد ٢٤، ١٩٣٠؛ «عن صورة الله فى الانسان» فى مجموعة مقالات تحت عنوان «الفكر الأرثوذكسى،ج ٢، باريس ١٩٣٠؛ «مسائل فى التربية على ضوء علم الانسان (الأنثروبولوجيا) المسيحى»، مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس، ١٩٣٤؛ «مشكلة الكون فى المسيحية» فى مجموعة مقالات تحت عنوان «التقليد الحى»؛ «المبادىء الجوهرية لعلم الكون المسيحى»؛ «تاريخ الفلسفة الروسية» فى مجلدين.

ويختم «زنكوفسكى» بحثه الشامل لمشكلة السببية النفسية بقوله إن هذه السببية حقيقة ثابتة، ويستغل هذه النتيجة استغلالا طيبا فى مؤلفاته التالية. وفى مقاله عن التجربة الدينية يقصد بالتجربة مضامين الوعى التى يمكن وصفها بأنها معطاة، تلك المضامين التى يتحكم فيها التفاعل بين الذات والموضوع، والتى تتصل بشىء ما. وهو يسوق الحجج ضد «دوركيم» و «فرويد» وغيرهما ممن يحاولون تفسير التجارب الدينية على أنها مشتقة عن تجارب أخرى. فدوركيم يستنبطها مثلا من تجارب الروابط الاجتماعية، غير أن هذه التجارب تتضمن فعلا عناصر دينية. ويجب أن نعترف بأننا نستطيع أن نجد فى الوعى معطيات دينية ليست مشتقة، ولا يمكن تفسيرها إلا بتفاعل الذات مع مبدأ يتجاوز الذات transsubjective principle. أما بالنسبة لطبيعة هذا المبدأ، فإنه يعطى فى التجربة الصوفية على أنه شىء لا سبيل إلى التعبير عنه بالتصورات المجردة، فهو كل يحتضن كل شىء، مما يؤدى بكثير من العقول الدينية إلى تفسيره بروح وحدة الوجود. ومهما يكن من أمر، فإن الانسانية لا تقف عند هذا الشكل من أشكال التجربة الدينية، ذلك أن هناك أيضا أشخاصا آخرين قد عانوا تجربة الاتصال بمبدأ أعلى باعتباره وجودا شخصيا أو عاليا على الشخص يتكشف لنا من خلال الكلمة أو الوحى على أنه مبدأ متعال فائق على الكون. ومن الحق أن هناك ضروبا عديدة من الوحى، وأن بعضها يناقض البعض الآخر إلى حد ما، ولكن هذا لا يثبت أن الوحى ذاتى، بأكثر مما يدفعنا وجود الهذيان والأوهام إلى أن ننظر إلى كل إدراك حسى على أنه زائف. ويتغلب «زنكوفسكى» على التناقض القائم بين التجربة الدينية المصطبغة بوحدة الوجود وبين التجربة الدينية المصطبغة بصبغة الألوهية، وذلك بتفسير تجربة وحدة الوجود على أنها رؤية الجانب الصوفيانى المخلوق من العالم، تلك التجربة التى نخطىء فنأخذها على أنها رؤية لله نفسه. وهو لا يرفض كلية تصور «ترويلتش» Troeltsch عن تجربة قبلية دينية خاصة، ولكنه يشير إلى أنه لا يمكن التوسع فيه داخل مذهب من الفلسفة الباطنة: فالوظائف المتعالية لا تولد مضامين التجربة ولا يمكن أن تتحقق إلا فى

صلتها بمعطيات تشير إلى منبع متعال على الذات.

ويعتقد «زنكوفسكى» أن للروح بنية متدرجة، وأن أعلى عنصر فيها هـو «القلـب» مفهوما فهما يتمشى مع «علم الانسان المسيحى» على أنه حياة الشعور التى تقيـم رابطة روحية مع الله ومع الأسس الالهية للعالم.

ويجادل الأب فاسيلى ـ فى معالجته لمشكلات علـم الـكون المسـيحى ـ ضـد النزعات اللاكونية a-cosmism، ووحدة الوجود، والطبيعة الملحدة. ويقول: إننا نستطيع أن نتجنب الوقوع فى هذه النظريات الخاطئة إذا كان لدينا تصور صحيح عن خلـق العالم بوساطة الله. ويضع «زنكوفسكى» ـ مقتفيا آثار الأب «سرجيوس بولجاكوف» ـ وإن أدخل على مذهبه تعديلات ملحوظة ـ نظرية عـن صـوفيا الالهيـة وصـوفيا المخلوقة. وصوفيا الالهية، أو حكمة الله هى مجموعة الأفكار عن العالم المعقـول أو هى تصور الله للعالم، والأفكار التى تكمن فى أساس العمليات الكونية هى «صـوفيا» المخلوقة. والأفكار الموجودة فى الله تتصل بالأفكار الموجودة فى العالم كمـا تتصـل «الصور الأولية» «بالصور». ولكى يتحاشى «الأب فاسيلى» الخلط فإنه يـطلق اسـم الأفكار على الصور الأولية» وحدها، ويسمى الصور بـاسم logoses (اللـوغوسات)، واضعا فى ذهنه النظرية الرواقية ونظرية آبـاء الـكنيسة potristic عـن اللـوغوس المخصب spermatic logos (المشكلات الجوهرية، ٦٥). وروح العالم تحتـوى علـى اللوغوسات فى وحدتها. ولقد فقد تصور روح العالم قيمته فى نظر كثيـر مـن آبـاء الكنيسة بارتباطه بوحدة الوجود. ومهما يكن من أمر، فالحقيقة هى أن هذا التصـور يمكن أن يتطور بمعزل عن وحدة الوجود، كما يمكن أن يستخدم للتغلب على النـزعة الطبيعية الميكانيكية (٦٠).

ولا سبيل إلى تفنيد النزعتين اللاكونية a-cosmism والاتفاقية (أو مذهب المصادفة occasionalism) إلا إذا اعترفنا بوجود جوهر فعال وإن يكن مخلوقا ـ فى هذا العالم (٧٣). ويميز «الأب فاسيلى» نوعين من النشاط: التجريبى، والمتضايفات correlations السببية الجوهرية (أو ما يسميه المدرسيون بعلل الفعل causa ad fieri وعلل الـوجود causa ad esase). والسببية التجريبية تحقق نفسها فى الانتقال من حادثة إلى أخرى، أما السببية الجوهرية فتشمل كيانا خاصا لدورة كاملة من الوجود (٦٦).

ونظرية خلق العالم بوساطة الله ترغمنا ـ فى رأى فاسيلى، على الاعتـراف بـأن الزمان فى الله، مادامت الفكرة القائلة بأن الزمان فى العالم «تفضى بنا إلى البحث عن

الزمان الذى كان قبل بدء الزمان الحالى» (٦٩).

ويقول الأب «فاسيلى» : إن ميل بعض اللاهوتيين إلى تأويل كل نشاط على أنه صادر عن الله، وتفسير كل ما هو خير فى الانسان بأنه من فعل الله وحده - هذا الميل يؤدى إلى النزعة اللاكونية والنزعة الاتفاقية ومن الممكن تجنب هذه المغالطات بالاعتراف بوجود جواهر مخلوقة فاعلة، وبالطبيعة الفاعلة للصورة الالهية فى الانسان.

والبحث الذى قام به «زنكوفسكى» عن مشكلات علم الكون المسيحى ذو قيمة عظيمة، غير أنه من المستحيل أن نتفق معه فى أن فكرة بداية العالم والزمان فيه تدفعنا إلى الاعتراف بوجود الزمان فى الله قبل خلق العالم. ذلك أن كلمة «بداية» لا تعنى دائما ظهور العملية «أ» بعد العملية «ب»، فقد تعنى أيضا اللحظات الأولى للعملية «أ».

٧ - الأب جورج فلوروفسكى
Father George Florovsky

ولد «جورج فاسيليفتش فلوروفسكى» سنة ١٨٩٣، وتخرج فى كلية الآداب بجامعة أودسا، والتحق بالدراسات العليا للفلسفة تحت إشراف الأستاذ «ن. لانج» N. Lange لكى يصبح محاضرا فى الجامعة. ولكنه غادر روسيا عقب الثورة البلشفية وعين أستاذا لمذاهب آباء الكنيسة بالأكاديمية اللاهوتية الأرثوذكسية فى باريس، وهو يحتل منذ سنة ١٩٤٧ كرسى اللاهوت الدجماطيقى وعلم آباء الكنيسة بالأكاديمية الأرثوذكسية فى نيويورك. وقد رسم كاهنا عام ١٩٣٢. ويبدى الأب «فلوروفسكى» نشاطا فى حركة المجامع المسكونية الحديثة.

ومؤلفات الأب «جورج» الرئيسية هى: «الحكمة الانسانية والآلهية» ١٩٢٢؛ «أسس النسبية المنطقية» بمجلة Mchoniya Zajaiski براج؛ «الموت على الصليب»، باريس سنة ١٩٣٠؛ «المخلوق والخلق» بمجلة Pravoslavnaya Mysl ، جـ١، باريس سنة ١٩٣٠؛ «التطور والتكوين التدريجى» Epigenesis فى مجلة Der Russische Gedanke ١٩٣٠؛ «الآباء الشرقيون من القرن الرابع إلى القرن الثامن»؛ باريس «سبل اللاهوت الروسى» مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٣٧؛ «مشكلات الاتحاد المسيحى»، مجلة السبيل (Put)، سنة ١٩٣٣؛ «التقليد الشرقى فى المسيحية» محاضرات هوويت، ١٩٤٩.

وتختلف نسبية «فلوروفسكى» إختلافا عميقا عن نسبية «بروتاجوراس»، فهو يعنى بها فى بساطة أن المعرفة الانسانية صورية ناقصة وأنها تتقدم إلى ما لا نهاية.

والأب جورج «هو أكثر اللاهوتيين الروس المحدثين تمسكا بالتعاليم الأرثوذكسية. وهو حريص كل الحرص على إتباع الكتب المقدسة وتقليد آباء الكنيسة وهو يرفض نظرية الله باعتباره وحدة شاملة: Pan - unity؛ فالله حين خلق العالم، خلق واقعا مختلفا عنه. وهو يعارض معارضة حاسمة «صوفيولوجية» الأب «بافل فلورنسكى» والأب «سرجيوس بولجاكوف» ويعتقد أن نصوص الشعائر الدينية وعلم الأيقونات الأرثوذكسى لا يؤيد نظرياتهما.

وخلق الانسان باعتباره فاعلا حرا ما هو إلا تفريغا للارادة الالهية نتيجة للحب الذى يضمره الله للمخلوق. وروح الانسان وجسده جانبان لكيان حى واحد. ونتيجة للخطيئة أصبحت الصلة بين الروح والجسد غير مستقرة، فقد أصبح الانسان فانيا، وليس الموت مجرد إنفصال للروح عن الجسد، وإنما هو موت الانسان نفسه «ما دامت الروح بغير الجسد ليست غير شبح. وموت الانسان كارثة كونية، لأن الطبيعة تفقد فى الانسان الذى يموت مركزها الخالد وتموت هى نفسها بموت الانسان» (الموت على الصليب، ١٥٧). والانتصار على الموت قد حققه المسيح. وحين مات على الصليب ـ وفقا لطبيعته الناسوتية ـ افترقت روحه عن جسده، غير أن ألوهيته بقيت غير منفصلة عن روحه أو عن جسده، وهذا هوما يقوله الأب «جورج» مستندا إلى شهادة القديس يوحنا الدمشقى. وبالتالى فإن جسد المسيح لم يتطرق إليه الفساد بعد الموت، وبعثه الله بعثا جديدا. ونزوله إلى الجحيم لا يعنى نزوله إلى قرار جهنم، بل يعنى نزوله إلى «هادس» مستقر القديسين الذين ورد ذكرهم فى العهد القديم، ومعناه «تحطيم أغلال الموت». وبفضل المسيح الذى يعيد الوحدة بين الروح والجسد، لم يعد موتنا موتا بعد، وإنما مجرد «إغفاءة» كما يقول القديس يوحنا فم الذهب Chrysostom.

ويبرز الأب «جورج» الطابع التاريخى للمسيحية فى مقابل التصور اليونانى للعالم، ويضفى عليه دلالة عظيمة. فكل ما هو زمانى ينتمى فى نظر الاغريق إلى المجال الأدنى من الوجود، وليس ثمة خلق فى الزمان، وإنما مجرد دورات، وتكرارات دورية للماضى . أما النظرة المسيحية فلا ترى الزمان على أنه دائرة، بل خط له بداية ونهاية وهدف. والعملية التاريخية فريدة فى الزمان وتتألف من أفعال خلاقة تحدد مصير الشخصية الانسانية. وينكر الأب «جورج» «البعث بالجسد» reincarnation.

ويذهب إلى أن بعث العالم ليس خلاصا للعالم كله، وتكفى حياة واحدة على الأرض للانسان لكى يحدد إختياره، وأن يظهر طموحا إلى الخير أو عنادا فى إرادته يستحق من أجلها الدينونه والعذابات الأبدية.

ويؤكد الأب «جورج» قضاياه اللاهوتية الهامة بالرجوع إلى الآباء الشرقيين، ويقول إن غرضه هو أن يضع «توليفا أبويا جديدا» neopatristic synthesis. وفى مقالاته التى كتبها تحت عنوان: «مشكلات الاتحاد المسيحى» يدلل ضد «نظرية فروع الكنيسة» ويقول: إنه لا توجد «فروع ذات حقوق متساوية»، ولكنه يعترف بأن «الأغصان العليلة لا تجف توا» (١٣). وحين يتحدث عن الكنيسة الرومانية يقول: «إنه لا يوجد فيها تعبير متماسك واضح بما فيه الكفاية عن الشعور بأنه حتى بعد أن صعد المسيح إلى السماء فإنه مقيم إقامة حقيقية مباشرة، وإن تكن غير منظورة ـ فى الكنيسة التاريخية الأرضية، وإنه ليحكمها. ومن ثم نشأت الحاجة والامكان لفكرة نائب المسيح (البابا) الذى يحل مكانه فى التاريخ بمعنى ما» (١١). وبالنسبة للاتحاد المسيحى فإن «العمل الفعلى المشترك أهم كثيرا من الاقتراب المباشر لمسألة الاتحاد. ومن هذه الجهة فإن التعاون المشترك فى الدراسات اللاهوتية وتبادل المعلومات فعل حقيقى من أفعال الاتحاد لا شك فيه طالما كان تعبيرا عن التضامن فى السعى نحو الحقيقة المسيحية» (١٤).

وقد أسدى الأب «جورج» خدمة عظيمة لتطور اللاهوت الروسى بكتابه القيم عن «سبل اللاهوت الروسى». وهو يسأل فى مستهل كتابه ذلك السؤال الشائق الحافل بالدلالة عن السبب فى «يقظة الفكر الروسى المتأخرة المعوقة؟» وهى حقيقة تبعث على الدهشة لأن الشعب الروسى شعب موهوب. فالأيقونات الروسية مثلا «تشهد بما فى التجربة الروحية الروسية القديمة من عمق وتعقيد ورهافة، كما تشهد بالقوة الخلاقة التى تتميز بها الروح الروسية». وللاجابة على هذا السؤال يبحث الأب «جورج» فى الحياة الدينية للشعب الروسى خلال التاريخ، وكذلك فى لاهوت هذا الشعب، ويصف تلك الحياة بأنها صراع حاد نشب أولا مع العقبات الخارجية، ثم نشب بعد ذلك مع العقبات الداخلية، فى العصر الحديث. ويقدم لنا فى الفصل الأول: «أزمة البيزنطية الروسية» صورة مليئة بالحياة «الصراع بين حقيقتين»: حقيقة «يوسف فولوكولامسكى» Iosif Volokolamsky و«نيل سورسكى» Nil Sorsky ولا يقل عن ذلك إثارة عرضه لتلك اللحظات من الحياة الروحية للأمة «كالالتقاء بالغرب» فى القرن السادس عشر، أو «لمتناقضات القرن السابع عشر»، أو للخطأين: المؤمنين القدامى،

وإصلاحات نيقون Nikon؛ وتأثير إصلاحات «بطرس الكبير» علـى حيـاة الـكنيسة، ودلالة الحركة الماسونية فى القرن الثامن عشر. ويلقى وصفه للأحداث التى إعتـورت الحياة الروسية الدينية منذ عهد الاسكندر الأول وما تلاه ـ يلقى هذا الوصف ضوءا على الوضع الحالى: وهو يتناول الصراع الطويل الذى إمتد زهاء نصف قرن لترجمة الأناجيل من اللغة السلافية إلى اللغة الروسية، كما يتناول نشاط مطرانات مـوسكو وكييف وتشيرنيجوف، والسلافوفيل، والحـركة النيهيلسـتيه (العـدمية)، ومـؤلفات «المدرسة التاريخية» فى النصف الثانى مـن القـرن التـاسع عشر، ونشـاط «ك. ب. بوبدونوستسف» K. P. Pobedonostsev، ووكيل المجمـع المقـدس وتعـاليم «فلاديميرسولوفييف»، والجدل الذى دار حول التطور الدجماطيقى، وأخيرا معـالجة الموضوعات الدينية فى مؤلفات الشعراء «المنحلين» و«الرمزيين» فى مسـتهل القـرن العشرين.

ويستشهد «الأب جورج» ببعض الوقائع الهامة عن فترة الشباب فى حياة كل مـن بيساريف Pisarev ودبروليوبوف Dobrolyubov وغيرهما من الشخصيات البارزة، مبينا أن المثقفين الروس حتى حين يتنكرون للكنيسة وللدين التاريخى، فإنهم فى غـالبيته، متدينون تدينا عميقا من حيث المزاج. والروس فى بحثهم عن سبل جديدة تفضى إلى الحقيقة الكاملة يجدون أنفسهم فى أغلب الأحيان على حافة الهـوة، وهـكذا بـدأ ميريزكوفسكى» Merezhkovsky يخشى مثلا من أنه يسقط فى هرطقة العشتروتية التى لا تعنى الاتحاد المقدس بين الروح والجسد، وإنما تعنى إمتزاجهما للروح الـدنس، وتلويث الجسد للروح».

ويعطى «الأب جورج» كثيرا من المعلومات عن المؤلفات القيمة التى لم تنشر قط، أو التى تأخر نشرها طويلا بسبب الارتياب المتطرف الذى أبدته الـدولة والمجمـع المقدس. فهناك مثلا ذلك «الكتاب الممتاز الذى كتبه الأستاذ «م.د. ميـوريتوف» M. D. Muretov ضد «رينان» والذى أوقفت الرقابة طبعه لأن المؤلف بدأ تقديم عـرض للمذهب الزائف الذى تصدى لنقده، وعد هذا عملا تنقصه الحكمة. بيد أن الجمهور مضى يقرأ «رينان» سرا، وتأخر بذلك هجوم «ميوريتوف» عليه خمسة عشر عاما. وهكذا تولد الانطباع بأن ألوان التحريم كانت ترجع إلى عجز فى الدفاع عن النفس. وفضلا عن ذلك فقد بذلت فى أغلب الأحيان محاولات للدفاع عن أشياء لا سبيل إلى الدفاع عنها، وكان ذلك مدعاة لتقويض الثقة. وأحس الناس بالقنوط حين إستبدلت بـرسالة المعلم واجبات الرقيب» (٤٢١).

ويتضمن كتاب الأب «جورج» ملاحظات بارعة ذكية عن بعض الشخصيات البارزة، والأحداث والاتجاهات فى الحياة الدينية. وقد لا يستطيع المرء أن يوافق عليها دائما؛ ذلك أنها قاسية للغاية فى كثير من الأحيان، وذلك حين يتهم المؤلف مثلا كثيرا من الأشخاص الذين ينقدهم بأنهم لا يملكون أى إحساس بمعنى التاريخ أو بحقيقة الكنيسة. غير أن أحكامه طريفة دائما، كما أنها تجتذب انتباه القارئ. والكتاب مذيل بثبت واف بالمراجع يحتل أربعا وخمسين صفحة.

ويتساءل الأب جورج فى ختام كتابه: لماذا يحتوى تاريخ الثقافة الروسية على كثير من الانقطاعات، وعلى كثير من الأمثلة على رفض القديم واحتضان الجديد فى شغف، وعلى كثير من خيبات الأمل والقروح. ويشير أيضا ـ ضمن ما يشير إليه ـ إلى «روح التجاوب الروسية الشاملة» على أنها «هبة قاتلة ذات حدين»، ذلك أن العقل المفرط فى سرعة تأثره ينتج نوعا من «التجميع» Syncretion بدلا من «التوليف» Synthesis المنشود. ويتّهم الشخصية القومية الروسية بعدم الاستقرار وعدم الثبات فى الحب، وبميلها إلى «التلكؤ على مفترق الطرق التى تحدد المصير «دون المجازفة باتخاذ قرار مسئول». ويقول: إن الحب المنقسم على نفسه يؤدى بالروح الروسية إلى مأساة الامتلاك الشيطانى فى أغلب الأحيان. والمخرج من هذه الكوارث يوجد فى أخذ النفس بنظام روحى، كما يوجد بالنسبة للفكر اللاهوتى على وجه الخصوص ـ فى العودة إلى أسلوب آباء الكنيسة وطرائقهم. وهو لا يقترح إهمال الفكر الغربى بحال من الأحوال، وإنما ينصح على العكس من ذلك بالانتفاع بتجربة الغرب الكاثوليكى التى استغرقت قرونا طويلة، وبالمذاهب العظيمة التى وضعها الاسكلائيون العظام، وبتجربة المتصوفة الكاثوليك، وبالتجربة اللاهوتية للكاثوليكية الحديثة لأن «اللاهوت هو فى جوهره مهمة كاثوليكية». ويقول الأب «جورج»: إن عهدا جديدا قد بدأ حديثا فى تاريخ العالم المسيحى، وهذا العهد يتميز بسلسلة هائلة من التمرد الالحادى، والصراع ضد الله. ووسيلة من وسائل مكافحة هذا الصراع، وإبراء عقول الناس من القوى الشريرة التى استولت عليها ـ تكمن فى تطور اللاهوت، الذى تقع على عاتقه مهمة إقامة مذهب متكامل للفكر المسيحى.

وكتاب «الأب جورج» إسهام قيّم فى دراسة تاريخ الثقافة الروسية. والأسئلة التى يسألها فيه فيما يتعلق بخصائص الحياة الدينية الروسية وتطورها، وأجوبته عليها يمكن أن تكون ذات فائدة أيضا فى فهم ميادين أخرى من الثقافة الروسية.

٨ – ف. لوسكى V. Lossky

ولد «فلاديمير نيقولايفتش لوسكى» ـ ابن الفيلسوف «ن.أ. لـوسكى» ـ ١٩٠٣، ودرس بكلية الآداب بجامعة بتروجراد، وواصل دراساته فى براج، وأخيرا تخـرج فى جامعة السوربون بباريس حيث تخصص فى فلسفة العصر الوسيط.

ومؤلفاته الرئيسية هى: مقال عن «اللاهوت الصوفى لكنيسة الشرق، أوبييه، باريس ١٩٤٤؛ «ميستر إكهارت».

وكتابه عن اللاهوت الصوفى للكنيسة الشرقية من نمط «التوليف الأبوى الجـديد» neopatristic synthesis على حد تعبير الأب «جورج فلوروفسكى». ويـؤكد «لـوسكى» كافة المضامين الرئيسية التى يحتويها كتابه بالرجوع إلى كتابات آبـاء الـكنيسة، ويقول: إن اللاهوت والتصوف يرتبطان ارتباطا وثيقا فى تقليـد الـكنيسة الشرقيـة. وهدف هذا اللاهوت ليس هدفا نظريا وإنما هدف عملى: ذلك أنه يفضى إلى ما فوق المعرفة «إلى الاتحاد مع الله أى إلى التأليه، أو إلى التأليه deification عند الآبـاء اليونانيين» (٧). ويتألف الجزء الرئيسى من الكتاب من بيان أن الـلاهوت السـلبى متغلغل فى جميع النظريات الرئيسية التى وضعها الآباء الشرقيون. ويقف طويلا عنـد تصوف «ديونيزيوس الأروباجى» ونظرية القديس «جريجورى بالاما» عن «الـطاقات» الآلهية. واللاهوت السلبى عند «ديونيزيوس الأروباجى» يختلف اختلافا عميقـا عـن لاهوت «أفلوطين». فالله ـ عند «أفلوطين ـ» لا سبيل إلى معرفته لأنه بسيط، ومن ثم فإنه ينظر إلى الوجد باعتباره extasy (التبسيط رقـم ٢٩) الـذى تتبـدى فيـه الوحدة الوجودية (الأنطولوجية) الأصيلة بين الروح الانسانية والله، أما «ديونيزيوس» فيرى أن الله لا يمكن معرفته لأنه أعلى من العالم أنطولوجيا، والاتحاد مع الله هـو التأليه أى حالة جديدة لم يبلغها من قبل الانسان الطبيعى (٣٦).

ولا يختلف اللاهوت الايجابى عن اللاهوت السلبى اختلافا جوهريا. «بل يمكن أن يقال إنهما سبيل واحد بعينه، مطروق فى اتجاهين مختلفين: فالله ينزل إلينا فى طاقاته التى تحققه فينا، ونحن نصعد إليه خلال سلسلة من الاتحادات ، بينما يظل غير قابل للمعرفة من حيث طبيعته الخاصة. بل إن أعلى مظهر إلهى، أو التحقق الكامل لله فى العالمَ عن طريق تجسد الكلمة يحتفظ أمامنا بطبيعته السلبية» (٣٧). وعدم القـدرة على معرفة الله لا تؤدى إلى اللا أدرية، وإنما تتطلب «اللاهوت التأملى الـذى يفضى

بالروح إلى حقائق تعلو على العقل؛ ولهذا السبب تتبدى عقائد الكنيسة للعقل الانسانى فى صورة النقائض فى معظم الأحيان». وهذا يصدق خاصة على عقيدة التثليث (٤٠). وقد كان لأفلوطين نظرية عن الثالوث (الواحد، والروح، وروح العالم)، بل إنه يستخدم التعبير «أن تكون الأشياء متجوهرة consubstantial». غير أن ثالوث «أفلوطين» عبارة عن درجات هابطة مؤلفة من مبادىء ثلاثة، بينما النظرية المسيحية فى الثالوث المقدس عبارة عن تأمل للوحدة والاختلاف بين ثلاثة أشخاص على قدم المساواة.

ويبدأ اللاهوتيون الغربيون عادة فى تناولهم لعقيدة التثليث بتصور الطبيعة الآلهية، منتقلين منها إلى تصور «الأشخاص الثلاثة»، بينما يتقدم اليونانيون فى ترتيب عكسى، أى من الأشخاص الثلاثة إلى طبيعة واحدة، بيد أنهم لا يتساءلون قط عن تفوق – أى أولوية – الطبيعة على الشخصية أو العكس بالعكس.

والأمر مختلف فى النظرية الغربية عن صدور الروح القدس من الآب والابن، وهى النظرية التى أدت إلى الانقسام بين الكنيستين الغربية والشرقية. ويشتم الاغريق فى هذه الصيغة اتجاها إلى إبراز «وحدة الطبيعة على حساب الاختلاف الحقيقى القائم بين الأشخاص، وعلاقات هذه العملية لا تربط مباشرة الابن والروح القدس بمصدر واحد هو الآب، تصبح نسقا من العلاقات فى طبيعة واحدة، ويثبت أنها لاحقة من الوجهة المنطقية للطبيعة.» والروح القدس فى نظر رجال اللاهوت الغربيين هو: «الرابطة بين الآب والابن.» وتصبح الطبيعة «فى الثالوث مبدءا للاتحاد الذى تباين مظهره عن طريق العلاقات. وبدلا من أن تكون العلاقات سمات مميزة للأشخاص، فإنها تصبح وإياهم شيئا واحدا». ويقول القديس «توما الاكوينى»: إن «اسم الشخص معناه قيام علاقة» (٥٦). والتعاليم التى تضع طبيعة الله فى مقام الصدارة «تضع الكلى فوق الجزئى» (٦١)، وهذا يؤدى إلى التصوف السلبى اللاشخصى، ومثل ذلك، نظرية إكهارت فى الألوهية Gottheit (٦٣). «وفى الاصرار على سلطان الآب باعتباره المصدر الوحيد ومبدأ الوحدة للأشخاص الثلاثة، كان اللاهوتيون الشرقيون يدافعون – فى رأيهم – عن تصور للثالوث أكثر عيانية وشخصية.»

وقد يسأل سائل: هل تصور الشخص – وفقا لهذا العلم بالتثليث triadology – أعلى من تصور الطبيعة الآلهية؟ ويعتقد «ف. لوسكى» أن هذه هى المغالطة التى تتضمنها «صوفيولوجية» الأب «رجيوس بولجاكوف»؛ ذلك أن الطبيعة الآلهية – فى نظره – عبارة عن تحقق الأشخاص الثلاثة جميعا الذين يتألف منهم الثالوث

المقدس. ولا يقع الآباء الشرقيون فى أحد هذين الطرفين: إذ يعتقدون بأن الطبيعة والشخصية متساويان سلبيا apophatically فى الثالوث المقدس، وتصورهم عن سيادة الآب لا يعدّ قولا بالتبعية subordinationism. وهذا الاختلاف ينعكس حتى فى نظرية الغبطة الأبدية، فالنعيم فى نظر الغرب هو تأمل الطبيعة الآلهية، وهو بالنسبة للشرق، المشاركة فى الحياة الآلهية التى يحياها الثالوث المقدس (٦١ – ٦٤).

ويكرّس «ف. لوسكى» انتباها خاصا لنظرية «الطاقات» الآلهية التى صاغها بالتفصيل القديس «جريجورى بالاما»، وإن سبقه إليها «أثيناجوراس» Athenagoras، والقديس «باسيلى»، والقديس «جريجورى اللاهوتى»، و«ديونيزيوس» والقديس «يوحناالدمشقى». فالله يستقر فى «النور الذى لا يستطيع أن يقترب منه إنسان،» ولكنه فى «طاقاته» يتبدى فى الخارج ويحقق نفسه ويعطيها. ويقول القديس «جريجورى بالاما»: «إن النعمة الآلهية التى تمنح التأله deification ليست هى طبيعة الله، بل طاقته». إنها «أشعة الألوهية» التى تتخلل العالم. «إنها النور غير المخلوق» أو «النعمة»: والله ليس محدودا فى طاقاته: فهو حاضر بأجمعه فى كل شعاع من ألوهيته، وتحققه هذا هو «مجد الرب» (٧٢). — «والاتحاد مع الله فى طاقاته أى عن طريق النعمة الآلهية يسمح لنا بأن نشارك فى طبيعة الله، غير أن طبيعتنا لا تصبح حينذاك طبيعة الله.» وفى التأله «يبقى المخلوق مخلوقا، بينما يصير إلها عن طريق النعمة» (٤٨).

وينكر رجال اللاهوت الغربيون التفرقة بين طبيعة الله وطاقاته، ولكنهم يقبلون تفرقات أخرى مثل نور النعمة المخلوق، والهبات المخلوقة الفائقة على الطبيعة وما إلى ذلك. «ولا يعترف اللاهوت الشرقى بأى نظام فائق على الطبيعة بين الله والعالم المخلوق، مضافا إلى المخلوق باعتباره خلقا جديدا». ويمكن الاختلاف فى أن التصور الغربى للنعمة الآلهية يتضمن فكرة السببية — أى أن النعمة تفهم على أنها نتيجة لعلة إلهية، أما اللاهوت الشرقى فيرى النعمة إشعاعا من الطبيعة الآلهية أى إشعاعا من «الطاقات»: فهى «حضور النور الأبدى غير المخلوق» فى العالم المخلوق، وهى «الحضور الشامل الحقيقى لله فى الأشياء جميعا، ذلك الحضور الذى هو أعظم من حضوره السببى» (٨٥). والطبيعة والنعمة الآلهية فى هذا العالم «تتغلغل إحداهما فى الأخرى تغلغلا متبادلا، بحيث توجد كل منهما داخل الأخرى» (١٢١).

و«العدم» الذى ينبغى أن نهبط إليه حين نفكر فى خلق الله للعالم — هو فى نظر «ف. لوسكى» — سر هو الآخر كالعدم الالهى الذى ينبغى أن نصعد إليه فى اللاهوت

السلبى (٨٨). وخلق الله للعالم فعل لخلق وجود جديد جدة مطلقة، لا تتضمنه طبيعة الله. «والخلق عمل قامت به إرادة الله لا طبيعته» (٨٩). والأفكار التى خلق العالم وفقا لها ليست هى «الكون المعقول» داخل طبيعة الله: فهى ليست فى الطبيعة الآلهية على حد تعبير ديونيزيوس (وكما يعلم الأب سرجيوس بولجاكوف) ولكنها «فيما يأتى بعد الطبيعة» أى فى الطاقات الآلهية. ولما كانت الأفكار تحتوى فى داخلها على إرادة الله، فإنها دينامية (حركية): إنها أفكار ـ إرادية خارج المخلوق وتحدد مقدما المراحل المختلفة لمشاركة المخلوق فى الطاقات الآلهية. والعالم عبارة عن ترتيب تصاعدى من التماثلات الحقيقية المدعوة إلى التأله عن طريق «تنسيق الطاقة» synergy، أى عن طريق التعاون الحر للارادة المخلوقة مع الأفكار ـ الارادية الآلهية (٩٢).

واللاهوت الشرقى خلاصى (نسبة إلى الخلاص) دائما. ولأنه عاكف على مشكلة الاتحاد مع الله، فإنه لا يدخل فى تحالف مع الفلسفة كما تفعل «الاسكلائية» scholasticism (٩٩). والانسان مرتبط بطبيعته مع العالم كله. ولو أن آدم كان يهتدى بحب الله، ولو أنه وهب نفسه كلية لله، لكان قد اتحد مع العالم كله، وصعد به إلى الله، ولكن الله بدوره قد وهب نفسه للانسان الذى كان سيتلقى حينئذ عن طريق النعمة كل ما يملكه الله بطبيعته (القديس مكسيم). غير أن آدم أخفق فى مهمته الكونية، التى أخذها على عاتقة من بعده ابن الله، الله ـ الانسان، آدم الثانى. والفكر الشرقى معنى دائما بالعالم ككل. وهذه العناية تجد تعبيرا عنها فى اللاهوت، وفى الشعر الدينى، وفى تصوير الأيقونات، بل ربما كانت أكثر الأشياء تعبيرا عنها مؤلفات معلمى الحياة الروحية من متصوفى الكنيسة الشرقية (١٠٥). وينظر إلى تاريخ العالم كله على أنه «تاريخ الكنيسة التى هى الأساس الصوفى للعالم» (١٠٦).

وينبغى ألا تؤخذ كلمات سفر التكوين التى تقول إن الله حين خلق الانسان «نفخ» فيه «نسمة حياة» ـ ينبغى ألا تؤخذ على أن روح الانسان جزء من الله. إذ يلزم عن هذا أن الانسان عبارة عن «الله وقد أثقله جسد» أو «مزيج من الله والحيوان»، وهنا يصبح أصل الشر أمر يستعصى على الفهم ويكون «الله نفسه قد ارتكب الخطيئة فى آدم.» وعلى هذا يجب أن تفسّر كلمات الكتاب المقدس على أنها تعنى أن «روح الانسان ترتبط ارتباطا وثيقا بالنعمة الالهية» (١١٢).

وينبغى أن نميز فى الانسان ـ كما نميز فى الله ـ بين الطبيعة والشخصية. الطبيعة شىء واحد فى الناس جميعا. وقد كان آدم قبل السقوط إنسانا كليا universal

man ، ولكن الطبيعة الانسانية تحطمت بسبب السقطة وانقسمت أفـرادا عـديدين (١١٥). وكل شخصية فريدة فى نوعها ، غير قابلة للتعريف أو المعـرفة فى كمـالها باعتبارها صورة الله، وفقا لرأى القديس جريجورى النيقوى. «الشخصية ليست جزءا من الكل، وإنما تحتوى الكل» (١٠٢)، وهى قادرة على أن تكون حرة من طبيعتهـا الخاصة، وأن تخضعها لذاتها. وبسبب السقطة فقد الانسان حريته الحقيقية، وأخـذ يتصرف وفقا لصفاته الطبيعية أو «طبعه»، وصار أقل شـخصية، أو «مـزيجا مـن الشخصية والطبيعة.» ويسمى هذا المزيج فى أدب الزهد لدى الشرق «بحب الـذات»، وإعادة توكيد الشخصية يتحقق من خلال إنكار الذات، عن طريق تضحية حرة لارادة المرء الفردية. وحين تكف الشخصية عن الوجود من أجل ذاتها فإنها «تنبسط إلـى ما لا نهاية، وتثرى بالكل الذى ينتمى إلى الـكل. » وتصـبح صـورة الله الـكاملة، وتكتسب تشابها إلهيا، أى تصبح «إلها مخلوقا» أو «إلها بالنعمة.» وهذا التأله يتـم الحصول عليه عن طريق تعاون إرادتين – إرادة الروح القدس التى تهـب النعمـة، وإرادة الانسان الذى يتلقى النعمة (١٢٢).

وينبغى الانتصار على الخطيئة والطبيعة والموت إذا كان لابد من بلـوغ التـأله، وهذه العقبات الثلاث قد تغلب عليها الله الانسان، يسوع المسـيح، «آدم الجـديد» الذى وحّد فى كائن واحد الوجود المخلوق وغير المخلوق. وجسده هو الكنيسة التـى يجب التمييز فيها بين جانبين: الجانب الذى ينتمى إلى اللاهوت الباحث فى طبيعـة وشخص المسيح، والجانب الذى ينتمى إلى (النفْس) الالهـى pneumatological ، أى بين العضوى والشخصى (١٨١). فالكنيسة فى جانبها المسيحى عبـارة عـن كائـن عضوى إنسانى– إلهى «ذى طبيعتين وإرادتين، ونشاطين، لا ينفصـلان، ومـع ذلك فهما متمايزان.» ومن ثم فإن ألوان الهرطقة التى تنتمى إلى الجانب الأول فى تـاريخ العقيدة تتكرر مرة أخرى فى علم الكنيسيات ecclesiology (٢٨٣). وعمـل المسـيح موجه نحو الطبيعة الانسانية التى تتحد كلها فى شخصه، أما الجانب الروحانى مـن الكنيسة فيتألف من هذه الحقيقة وهى أن الروح القدس يمنح كل شخصية امتـلاء الألوهية وفقا لطبعها الفردى المتفرد (١٦٢). وواحدية الـطبيعة الانسـانية تـرتبط بشخص المسيح، أما تعدد الأشخاص الانسانيين فيرتبط بنعمـة الـروح القـدس (١٨٠). وعمل المسيح، وعمل الروح القدس، لا ينفصل أحدهما عن الآخر. و «الصفة الجامعة» للكنيسة تتألف فى الانسجام أو فى التطابق إلـى حـدما – بيـن الـوحدة والتعدد: واكتمال الكل لا يكون عبارة عن مجموع الأجزاء، مـادام كل جـزء يمتلك الاكتمال نفسه الذى يملكه الكل. والثانوث المقدس هو المثل الأعلى لهـذه الصـفة

الجامعة (الكثلكة)، أو «قانون قوانين الكنيسة جميعا» (١٧٣:. والكنيسة بـأسرارها هى الشرط الموضوعى لاتحادنا مع الله، أما الشروط الذاتية فتتوقف علينا.

والمسيح هو رأس الكنيسة بنفس المعنى الذى يكون فيه الـزوج رأس الجسـم الواحد لشريكين فى الزواج: فالكنيسة زوجته، وقلب الـكنيسة هـو أم الله. ويقـول القديس جريجورى بالاما: إن «الله قد وحد فى العذراء مريم كافة الجوانب الجـزئية للجمال الموزع بين المخلوقات الأخرى ، وجعلها الحلية المشتركة لملكوت الـكائنات جميعا المرئية وغير المرئية. وعن طريقها يحصل الناس والمـلائكة علـى النعمـة» (١٨٩).

ويجب أن يبدأ التأله على الأرض بأن تهيىء أنفسنا للحياة الأبـدية. وأيـا كان نجاحنا فى هذه المحاولة، فإننا لا نستطيع أن نجعلهـا مسـتحقة لنـا. «وتصـور الاستحقاق ـ تصور غريب على تقليد الكنيسة الشرقية» (١٩٤). ولكى نبدأ الحيـاة الروحية، ينبغى أن نوجه إرادتنا صوب الله، وأن نزهد فى العالم، وأن نصل إلى نوع من الانسجام بين العقل والقلب. «فالقلب أعمى بغير العقل، والعقل عاجز بغير القلب الذى هو مركز كل نشاط». فالشعور العاقل، أو «الرسالة» هى الشرط الضرورى للحياة الزاهدة (١٩٨).

ولا سبيل إلى شفاء الروح إلا اذا توجه الانسان بإرادته نحو الله بإيمان كامل فى الصلاة التى هى «لقاء شخصى مع الله» ، وتدريب لنـا علـى حـب الله (٢٠٤). وفى البدايةتجد الصلاة تعبيرا عنها فى الألفاظ، ولكن فى المراحل العليـا، حيـن تـوهب الارادة تماما لله، فإن الصلاة الروحية تتم بلا كلمات: فهى تأمل، «واستقرار مـطلق وسلام ،ومشاركة فى طاقات الروح القدس» كما يقول القديس إسحق السورى. ولابـد أن تصبح الصلاة مستمرة. ولقد اتبع رهاد الكنيسة الشرقية عادة الصلاة الداخلية أو الروحية المعروفة باسم «الهيسوخاسما» (٢٠٦). وفيها تتكرر طيلة الوقت تلك الصلاة القصيرة إلى يسوع: «أيها الرب يسوع المسيح ، ياابن الله، فلترحمنى أنا الخاطىء»، بحيث تصبح هذه الصلاة للراهب طبيعة ثانية. والغرض من هذه الصلاة هو الوصول إلى «المثول المستمر أمام الله » (٢٠٧). وينبغى ألا تصاحب الصلاة أية رغبـة فى معاناة الوجد أو رؤية صور حسية للملائكة، أو المسيح أو السيدة العذراء. وقد حذر نيلوس السينائى Nilus the Sinaite من الوقوع فى هذا الخطأ منـذ القـرن الـرابع (٢٠٨).

والاطراح الحر لطبيعة الانسان الخاصة والاتحاد مع الله يفضى إلى تحقق كامـل

للشخصية الانسانية بمعونة النعمة، وإلى الوعى التام أو «الغنوص» gnosis ، (الاشراق)، ويجعل الانسان «ابنا للنور» (سفر الرسالة إلى أهل إفسس، الاصحاح الخامس _ الايات ٩_١٥) . والكتب المقدسة مليئة بالتعبيرات التى تتعلق بالنور. والله نفسه يسمى النور، ويقول اللاهوتى الجديد القديس سمعان:«إن نور مجد الله يسبق وجهه». وقد ثارت فى القرن الرابع عشر مجادلات عن هذا النور بين التوماويين الشرقيين وأتباع تقليد الكنيسة الشرقية. وكانوا يناقشون «حقيقة التجربة الصوفية، وإمكانية تأمل الله تأملا واعيا، وطبيعة النعمة المخلوقة أو غير المخلوقة.» «ويقول القديس جريجورى بالاما: «إن الله يسمى النور لا من حيث طبيعته، بل من حيث طاقاته » (٢١٨). وهذا النور هو «الصفة المرئية لله ، وللطاقات أو النعمة التى بها يجعل الله نفسه معروفا. وهذا النور يملأ الحواس والعقل فى وقت واحد،كاشفا نفسه للانسان كله، لا.لملكة من ملكاته فحسب»؛ ومن ثم فإن القديس سمعان اللاهوتى الجديد يصف هذا النور بأنه خفى، ويؤكد فى الوقت نفسه أنه من الممكن رؤيته. (٢١٩). إنه النور اللامادى غير المخلوق لمجد الله. وقد كان هذا النور كامنا دائما فى جسد المسيح بحيث لايراه الناس، غير أن طبيعة الرسل عانت فوق جبل تابور بفضل النعمة الآلهية تغييرا ضروريا للتجربة الصوفية ولرؤية هذا النور» (٢٢١). وفى النهاية الاسكاتولوجية (الأخروية) للتاريخ «سيظهر هذا التحول للشخصية واتحادها مع الله ظهورا مختلفا فى كل كائن بشرى اكتسب نعمة الروح القدس فى الكنيسة. بيد أن حدود الكنيسة فى الجانب الآخر للموت وإمكان الخلاص لهؤلاء الذين لم يعاينوا النور فى هذه الحياة يظل سرا من أسرار رحمة الله، لانجرؤ على التكهن به،ولكن ينبغى ألا نحده وفقا للمستويات الانسانية» (٢٣٤).

ويقول «فلاديمير لوسكى» فى ختام كتابه: إن اللاهوت السلبى للكنيسة الشرقية الذى يسعى إلى الامتلاء الكامل للوجود يصعد من التصورات إلى التأمل ويحيل العقائد إلى تجربة للأسرار الآلهية التى لا يبلغ مداها التعبير. ويظهر المسيح فى الكنيسة دائما «فى تمام ألوهيته، منتصرا ممجدا حتى فى آلامه، وحتى فى دفنه.» وعبادة ناسوتية المسيح غريبة على التقليد الشرقى، أو الأحرى أن إنسانيته المؤلهة تبدو فى نفس الشكل الممجد الذى شاهده عليه الرسل فوق جبل تابور. ولم يدمغ قديسو الكنيسة الشرقية بأى وشم «وإنما كانوا يتحولون بنور داخلى من النعمة غير المخلوقة فيبدون متألقين كما كان المسيح يبدو فى تحوله» (٢٤١). «وإدراك امتلاء الروح القدس المعطى لكل عضو من أعضاء الكنيسة بما يتناسب مع نموه الروحى، يطرد ظلمة الموت، والخوف من الدينونه، وهوة الجحيم، ويوجه أنظارنا إلى الرب

الذى يقترب متلفعا بمجده. وهذا الفرح بالبعث والحياة الأبدية يجعل ليلـة الفصـح عيد الايمان حيث يشارك كل فرد ولو بنصيب ضئيل وللحظات قلائل فحسب فى امتلاء اليوم الثامن الذى لن تكون له نهاية». ومن ثم فإنه فى صباح عيد الفصح من كل عام تقرأ بصوت مرتفع عظة القديس» يوحنا فم الذهب» التى يقول فيها: إن السيد الرب يستقبل أولئك الذين يأتون إليه فى الساعة الحادية عشرة بنفس الحب الذى يسـتقبل به أولئك الذين يأتون فى البداية (٢٤٦).

الفصل السابع والعشرون

الملامح المميزة للفلسفة الروسية

الفلسفة علم، وبالتالى فإنها ككل علم تسعى إلى إقامة حقائق ثبتت ثبوتا قاطعا، فأصبحت من ثم ملزمة لكل كائن مفكر، دون أن يكون هذا الالزام مقصورا على شعب معين أو أمة معينة. ومهما يكن من أمر، فينبغى أن نضع فى أذهاننا أن الفلسفة نوع فريد من العلم يختلف عن العلوم الأخرى من الناحيتين التاليتين: ففى تحليل طبيعة الوجود الكونى تهدف الفلسفة إلى المضى فى هذا التحليل إلى أقصى حدوده، فهى لا تعنى بأقسام من العالم فحسب، وإنما تعنى أيضا بتلك الجوانب التى لا تقبل التحليل، وتؤلف مضمونا من الأفكار والأحكام التى تتسم بأكبر درجة من العمومية. ولابد للفيلسوف لكى يؤدى هذه المهمة فى نجاح أن يتمتع بملكة التأمل النظرى، أى بملكة الحدس العقلى وقد نمت فيه نموا مكتملا يفوق نموها عند الرياضى مثلا. ومن جهة أخرى، يجب على الفلسفة بعد أن درست العناصر الأساسية ومظاهر العالم – يجب عليها أن تفتش عن الرابطة المتبادلة بينها التى تشكل العالم ككل. وفضلا عن ذلك فإن العالم ككل – مدروسا بواسطة ذلك الفرع من الميتافيزيقا الذى يسمى علم الكون – يتضمن عناصر عينية فردية ذات دلالة كالتطور البيولوجى مثلا، أو تاريخ الانسانية – وعلى الفلسفة أن تجيب على السؤال الذى يتعلق بمعناها ويمكانها من العالم ككل. وحين يعالج الفيلسوف مثل هذه المشكلات يجد من المفيد استخدام ملكة التأمل الجمالى للوحدات العيانية. وهكذا تتطلب أعلى الانجازات الفلسفية اتحاد ملكتين متعارضتين، لا يسهل الجمع بينتهما وهما: أعلى درجة من درجات التفكير المجرد، ودرجة عالية من التأمل العينى للواقع.

والواجبات الملقاة على عاتق الفلسفة من الضخامة، والملكات اللازمة لتنفيذها من الضآلة فى الانسان إلى درجة أنها تقف فى الوقت الحاضر فى مستوى أقل كثيرا من حيث التطور – من الرياضة أو الفزياء مثلا. ومن الممكن أن نتبين ذلك من وجود عدد كبير من مدارس الفلسفة، وهذه المدارس تتعارض أحيانا تعارضا حادا، وتعادى إحداها الأخرى عداء مريرا حتى إنه نيندر حقا فى بعض الأحيان أن يقوم بينها أى فهم متبادل. وأسوأ الأشياء جميعا أنه حتى أهم المذاهب الفلسفية يتضمن مع ما يتضمنه من إنجازات عظيمة، أخطاء لا شك فيها. وليس من النادر أن تظهر مدارس فكرية بادية التحيز إلى جانب واحد.فليس غريبا أن الفلسفة فى تمايزها عن

العلوم الخاصة ــ أى العلوم التى تتعلق بقطاعات وجوانب جزئية من العـالم ــ ليس غريبا أن تحمل طابع شخصية الأمم المختلفة المعنية بها واهتماماتها. وعلـى هـذا يستطيع المرء أن يتحدث عن الخصائص القومية فى الفلسفات الألمانية والفـرنسية والانجليزية والأمريكية والروسية. وتتوقف الاختلافات بين فلسفات الأمـم المختلفـة على اختيار خاص لموضوعات الدراسة، والقدرة على النظر الفلسفى سواء عـظمت هذه القدرة أم قلت، ودرجة الثقة ــ ارتفاعا وانخفاضا ــ فى أنواع التجربة المختلفة مثل التجربة الحسية أو التجربة الدينية، وهلم جرا.

ويقال عامة: إن الفلسفة الروسية معنية بصفة رئيسية بالمشكلات الأخلاقية. غيـر أن الأمر ليس على هذا النحو، فلقد درست كل ميادين الفلسفة، من نظرية المعـرفة والمنطق والأخلاق والاستطيقا، وتاريخ الفلسفة، فى روسيا قبل الثورة البلشفية. وثمـة قدر معين من الحقيقة تتضمنه فكرة أن الفلاسفة الروس يهتمون خاصة بمشـكلات الأخلاق، وهذا القدر من الحقيقة سوف نتناوله فيما بعد. ولنبدأ الآن بمسألة نـظرية المعرفة، وهى علم ذو أهمية حيوية للمشكلات الفلسفية الأخرى جميعا، سواء فيمـا يتعلق بطبيعتها أم حلها.

والرأى القائل بأن العالم الخارجى قابل للمعرفة ينتشر انتشارا واسعا فى الفلسفة الروسية، وهو يوضع حقا فى كثير من الأحيان فى صورته المتـطرفة، أى فى نـظرية الحدس أو التأمل المباشر للأشياء كما هى فى ذاتها. ويبدو أن إحساسا حادا بالواقع ــ فى مقابل النظر إلى مضامين الادراك الحسى الخارجى على أنها عقلية أو ذاتية ــ يبدو أن هذا الاحساس الحاد سمة مميزة للفلسفة الروسية. وقـد كان السـلافوفيل يصرون فعلا على أن معرفتنا بالواقع معرفة مباشرة[1]، ولكنهم لسوء الحظ قد وصفوا مثل هذه المعرفة بكلمة مضللة هى «الايمان». وقد وضع أشكالا مختلفة من النـزعة الحدسية فى الابستمولوجيا، أشكالا تتباين من حيث درجة الاكتمـال ــ كل مـن ف. سولوفييف، الأمير س. تروبتسكوى، الأميـر يـوجين تـروبتسكوى، ن. لـوسكى، فلورنسكى، س. فرانك، بابينين Babyinn، بيـرزكوف Berezhkov، أوجنييف Ogniev، كوزلوف Kozlov (فى نظريته عن الادراك العقلى لله)، إرن Ern، ولـوسيف Losev، ود. بولديريف D. Boldyrev، س. ليفتسكى S. Levitsky، أ.أ. إلييين I.A. Ilyin، وكارساڤين إلى حدّ ما. بل يمكن أيضا أن يدرج فى القائمة ممثلو المثالية المنطقية المتعالية من أمثال س. هسن S. Hessen، وج.د. جيرفيتش G.D. Gurvich من حيث إنهما يعترفان

---

(١) كما أشار إلى ذلك إى. رادلوف E.Radlov فى مقاله «نظرية السلافوفيل فى المعرفة» مجلة وزارة التربية العامة، فبراير ١٩٢٦.

بوجود الارادة ـ الحدس. وينتمى أيضا إلى هذه الطائفة نفسها المفكرون الذين يعتقدون أن الايمان الدينى هو أعلى أشكال المعرفة، من أمثال كودريافتسف Kudriavtsev ونسميلوف Nesmelov.

والنزعة الحدسية الروسية تتميز عن المثالية الابستمولوجية الكانتية فى أنها واقعية إبستمولوجية. وقد وجدت لها تعبيرا ـ فيما وجدته من تعبيرات ـ فى أن الفلسفة الروسية كما يمثلها الشقيقان «تروبتسكوى» قد سبقت الفلسفة الغربية فى تفنيدها للنظرية القائلة بأن معطيات الحس ما هى إلا حالات عقلية ذاتية للملاحظ، واعترفت بطابعها المتجاوز للذاتى transsubjective. ومن التعبيرات الأخرى عن هذه الواقعية، ثقة الفلاسفة الروس فى الحدس الصوفى الذى يمنحنا المعرفة بالمبادىء فيما وراء المنطق metalogical.

والمثل الأعلى للمعرفة «المتكاملة» ـ أى المعرفة باعتبارها وحدة عضوية شاملة كما نادى بها «كيريفسكى» و «خومياكوف» ـ هذا المثل الأعلى قد راق لكثير من المفكرين الروس، بيد أنه لا يمكن بلوغ هذا المثل إلا إذا أعطيت الجوانب: تحت العقلى subrational (الصفات الحسية) من العالم، والجانب العقلى (أو المثالى) والمبادىء فوق العقلية ـ أعطيت كلها معا فى التجربة التى تجمع بين الحدس الحسى والعقلى والصوفى. ويقول «كيريفسكى» و «خومياكوف» إن الحقيقة كلها لا تتكشف إلا للانسان كله. ولا يبدأ الانسان فى فهم الوجود الحقيقى للعالم وإدراك الحقائق فوق العقلية عن الله إلا إذا حشد قواه الروحية جميعا من: تجربة حسية وفكر عقلى، وإدراك جمالى، وتجربة أخلاقية، وتأمل دينى. وهذه بعينها هى التجربة المتكاملة التى تكمن وراء العمل الخلاق الذى قام به كثير من المفكرين الروس من أمثال «ف. سولوفييف»، والأمير «س. تروبتسكوى»، و«الأمير ى. تروبتسكوى»، و«فلورنسكى»، و«بولجاكوف»، و«برديائف»، و«ن. لوسكى»، و«س. فرانك»، و«كارسافين»، و«لوسيف»، و«أ.أ. إليين»، وغيرهم، فقد حاولوا بارتباطهم بهذه التجربة أن يضعوا فلسفة تكون عبارة عن توليف شامل. وتقدم لنا ترجمة حياة الشقيقين «تروبتسكوى» مثلا بارزا على الطريق الروحى المؤدى إلى التجربة المتكاملة. فقد عانى كلاهما من ذلك الجدب الروحى الذى ينجم من الحياة بالفكر النظرى وحده القائم على التجربة الحسية، ووجد كلاهما امتلاء الحياة، وثروة من الفكر حين استخدم كل منهما أثناء وضعه لتصوره عن العالم صنوف التجربة جميعا، بما فى ذلك الأشكال المرهفة منها كالتذوق الجمالى والوعى الأخلاقى وانتأمل الدينى.

ومن الأمور التى تسترعى الملاحظة أنه حتى أهم الفلاسفة الوضعيين الروس وهما «لافروف» و «ميهيلوفسكى» Mihailovsky قد وضعا فلسفتهما بغرض الجمع بين الحقيقة النظرية والحقيقة باعتبارها صلاحا (وهو غرض ألح عليه ميهيلوفسكى خاصة) مبينين بذلك ثقتهما المطلقة فى شهادة التجربة الأخلاقية. وهذا يفسر لنا لماذا يعارض المفكرون الروس نظرية الصراع من أجل البقاء باعتباره عاملا من عوامل التطور. ولم يكن «ميهيلوفسكى» و «كروبوتكين» و «دانيلفسكى»، «وتشتشرين»، هم وحدهم الذين يرفضون مثل هذا التصور عن التطور رفضا قاطعا، بل لقد رفضه أيضا الفيلسوف المادى «تشيرنيشفسكى». ويتضمن التأكيد القائل بأن المفكرين الروس يهتمون أولا وقبل كل شىء بعلم الأخلاق، يتضمن قدرا معينا من الحقيقة، ذلك أنهم حتى حين يعالجون ميادين الفلسفة الأخرى التى تبتعد عن الأخلاق فإنهم ــ كقاعدة ــ لا يحولون أنظارهم عن علاقة موضوعهم بالمشكلات الأخلاقية ــ ويقول الأب فاسيلى زنكوفسكى Zenkovsky مؤلف كتاب «تاريخ الفلسفة الروسية» (وهو الكتاب الذى قدم الجزء الأول منه إلى الأكاديمية اللاهوتية بباريس لنيل درجة الماجستير): «إن للأخلاق أهمية خاصة فى تطور الفكر الفلسفى الروسى. بل إن أنصار الطبيعة المتطرفة والوضعية يفردون للأخلاق مكانة مستقلة وسائدة حقا: وأولوية الأخلاق واضحة وضوحا تاما لدى «هرتسن» Hertsen. وأكثر من ذلك وضوحا لدى «لافروف»، ــ و «ميهيلوفسكى» و «تولستوى» وغيرهم. وربما كانت النزعة الشخصية الأخلاقية هى أكثر وجهات النظر تميزا للفكر الروسى حتى يومنا هذا.»

والحلقة الواصلة بين معطيات الحس تحت العقلية subrational والمبادىء فوق العقلية superrational هى الوجود المثالى المجرد، وهذا الوجود يدرك عن طريق النظر أى الحدس العقلى. وملكة التأمل النظرى قد نضجت نضجا كبيرا عند الفلاسفة الروس، كما هى الحال عند الفلاسفة الألمان. ومن الحق أن الوضعية، والمادية الميكانيكية قد انتشرا فى روسيا انتشارا واسعا، غير أن الميل إلى مثل هذه الآراء قد وجد، ومازال موجودا بلا أدنى شك فى الدول الأخرى ــ بين العلماء والمهندسين والأطباء والمحامين وغيرهم من المتعلمين الذين لا يتمتعون بعقلية فلسفية ــ وهؤلاء يؤلفون الغالبية العظمى دائما. أما بالنسبة للفلاسفة الروس المحترفين، فإن كثيرا منهم كانوا وضعيين أو ماديين.

والسعى إلى المعرفة المتكاملة والاحساس الحاد بالواقع يرتبطان فى الفلسفة الروسية بالثقة فى كل صنوف التجربة سواء الحسية منها أم الأشد من ذلك رهافة،

أعنى تلك التجربة التى تتوغل إلى أعماق بنية الوجود. ويثـق المفـكرون الـروس بالحدس العقلى، وبالتجارب الأخلاقية والاستطيقية (الجمالية) التى تكشف عن القيم العليا، ولكنهم يثقون فوق هذا كله بالتجربة الدينية الصوفية التى تقيم صلة الانسان بالله وملكوته.

ومهمة الفلسفة الرئيسية هى أن تصوغ نظرية عن العالم ككل، نظرية قائمة علـى كل صنوف الخبرة، والتجربة الدينية تزودنا بمعطيات على جانب كبير مـن الأهميـة لهذا الغرض، إذ تعطى ذلك الاكتمال النهائى لتصورنا عن العالم وتكشف عن المعنى الأسمى للوجود الكونى. والفلسفة التى تأخذ فى اعتبارها هذه التجربة تثبـت حتمـا أنها فلسفة «دينية». ولما كانت أعلى مراحل التجربة الدينية وأكملها هى ما وصـلت إليه المسيحية، فإنه من الطبيعى أن يكون للفلسفة التـى تفتش فى أعمـق أعمـاق الوجود طابع مسيحى. ولعل أشد السمات تمييزا للفلسفة الروسية هى أن عددا مـن مفكريها قد كرسوا طاقاتهم لوضع تصور مسـيحى شـامل للعـالم. وبعض هـؤلاء المفكرين ـ مثل «سولوفييف»، و«فلورنسكى»، و«بـولجاكوف»، يتميـزون بـالاطلاع الواسع، وكثيرون منهم يتمتعون بموهبة ادبية متميزة، وآخرون كتبـوا عـددا مـن المؤلفات المتنوعة التى ترجمت إلى الانجليزية والفرنسية والألمانية. فإذا وضعنا هذا كله فى اعتبارنا، رأينا أن تطور الفلسفة الروسية الهادف إلى تفسير مسيحى للعـالم، حقيقة ذات أهمية كبيرة، قادرة على أن تؤثر تأثيرا ملحوظا على الحضارة الانسانية.

وقد اقتصرت فى عرضى على التعاليم الدينية التى نـادى بهـا فـلاسفة ـ مثـل سولوفييف ـ بدءوا باتباع التقاليد العامة للفلسفة الأوربية، ثـم وضـعوا تصـورا مسيحيا للعالم فى أسلوب يختلف عن الأسلوب الذى تصـطنعه عـادة الأكاديميـات اللاهوتية وينتشر بين رجال الدين. ويستطع المرء أن يذكر إلى جانب هذه التعـاليم المؤلفات القيمة التى تقترب من الأسلوب التقليدى للكنيسة الأرثوذكسية الـروسية ـ مثل مؤلفات الأسقف «فيوفان فيشـنسكى» Feofan Vyshinsky والمـطران «أنـطونى هرابوفتسكى» Antony Hrapovitsky وغيرها. وتناقش معظم هذه المؤلفات فى كتـاب الأب «جورج فلوروفسكى» الحافل بالمعلومات «سبل اللاهوت الروسى» الذى أوصى به قرائى.

ويمكن أن نذيل هذه الملاحظات العامة عن الطبيعية الخاصة للفلسـفة الـروسية المسيحية بأن نشير إلى السمة المميزة التالية لهـا. ذلك أن المـذاهب المسـيحية للفلاسفة الذين أشرنا إليهم مذاهب «واقعية» قاطعة. وفى تعليمهم عن الأسرار، والتوبة

والنعمة والتأله والكنيسة، يعارض الفلاسفة الروس الأرثوذكس النـزعة الأخـلاقية والذاتية ذات الاتجاه الواحد، فهم يضعون فى مكان الصدارة التركيبات «الأنطولوجية» والتغيرات التى تنتاب الحياة الشخصية والحياة الكونية والتى تؤدى إلى تغيـرات فى الظروف الأخلاقية والعقلية، ويعتقدون أن الكيانات العينية تؤلف أساس الواقع، وأن العالم عبارة عن كل عضوى.

ولا يعتمد الفلاسفة الروس فى تعليمهم عن الله وصلته بالعالم ــ لا يعتمدون علـى الاستدلالات اعتمادهم على التجربة المعاشة «للالتقاء الشخصى مع الله». ويمـكن أن نجد ضروبا من الوصف المذهل للتجربة الصوفية عند «سولوفييف» والأمير «يـوجين ترويتسكوى»، والأب «ب. فلورنسكى»، والأب «س. بولجاكوف».

ويهتم كثير من الفلاسفة المتدينين اهتماما رئيسيا بالمشكلات الكونية، وتـكتسب مسيحيتهم فى جملتها طابعا «كونيا»، ومن الأمثله الواضحة خاصة على ذلك، ما يقدمه علم «الصوفيولوجيا» Sophiology ــ وهى نظرية مميزة أشد التمييز للفلسفة الـروسية الدينية. وهى تمتزج باهتمام بالكائنات الروحية العالية عى البشر، وقد كان «فلاديمير سولوفييف» أول عارض «للصوفيولوجيا»، ثم تـوسع فيهـا مـن بعـــده الأب «ب. فلورنسكى» ، والأب «س. برلجاكوف»، والأب «ف. زنكوفسكى»، بيـد أنهـا قـوبلت بمعارضة حاسمة من مجمع موسكو، وكذلك من الأب «ج. فلـوروفسكى»، وفـلاديمير لوسكى» وغيرهما. ومع ذلك فإنها لو اتخذت شكلا معدلا يتسق مع معتقدات الكنيسة الأثوذكسية، فمن المؤكد أنها سوف تلعب دورا ذا دلالة فى التطور المقبل للفلســفة الدينية.

وتصور «التجوهر» consubstantiality الذى أدخله الأب «باقل «بافل فلورنسكى» من اللاهوت التثليثى إلى الميتافيزيقا ــ تصور ذو أهمية حيوية للنظريات التى تدور حول بنية العالم، وقد وجد هذا التصور قبل المسيحية وخـارجها، إذ أدرك «أفـلاطون» و«أرسطو» و«أفلوطين» قيام روابط انطولوجية وثيقة بين جميع الـكيانات فى العـالم، روابط تتغلب على الانقسامات فى الزمان والمكان. وتوجد هذه الفكرة نفســها لـدى جميع المفكرين المسيحيين: إذ توجد لدى آباء الـكنيسة وكبـار الأسـكلائيين، وفى فلسفة «فشته» و«شلنج» و«هيجل» وجميع المفكرين الدينيين من الروس. غير أن ميزة «فلورنسكى» هى أنه أدخل مبدأ التجوهر إلى الميتافيزيقا عامدا على أساس تمثـل معناه اللاهوتى، وبهذه أعطى حافزا لا ستخدامه استخداما منهجيـا بـكل وسـيلة ممكنة. وجعل منه «فلورنسكى» نفسه أساسا لنظريته فى الحب المسـيحى بـاعتباره

رباطا بين كائنات شخصية ، وعليه يقوم تساميها الحقيقى. وقد استخدمه فلاسفة آخرون من الروس فى وضعهم لنظرية فى الحدس، أو نظرية فى القيم، أو نظرية فى معالجتهم لمشكلات عديدة أخرى.

وفكرة (السوبورنوست) Sobornost التى توسع فيها «خومياكوف» هى أيضا ذات أهمية كبيرة. السوبورنوست معناها مزيج من الاتحاد والحرية بين عدد كبير من الأشخاص على أساس الحب المشترك لله وللقيم المطلقة جميعا. ومن اليسير أن نرى أن مبدأ «السوبورنوست» له قيمته، لا بالنسبة لحياة الكنيسة فحسب، بل بالنسبة لحل كثيرا من المشكلات بروح التوليف بين النزعة الفردية والنزعة الكلية الشاملة universalism. وقد بدأ كثير من الفلاسفة الروس فى استخدامها حين مناقشتهم للمسائل المتباينة التى تتعلق بالحياة الروحية والاجتماعية. وهذا المبدأ قيم الى الدرجة التى ينبغى فيها أن نشير إليه بمصطلح خاص. ومن الأفضل أن نقدم لهذا الغرض الكلمة الروسية «سوبورنوست» التى تستخدم فعلا فى بعض الأحيان فى الآداب الانجليزية والفرنسية والألمانية. وتنشر زمالة القديس «البان» والقديس «سرجيوس» الأنجليكانية الأرثوذكسية مجلة اسمها «السوبورنوست».

ويعنى كثير من الفلاسفة الروس المتدينين بمعنى العملية التاريخية. وهم ينتقدون النظريات الوضعية فى التقدم ويذهبون إلى أنه من المستحيل تحقيق نظام اجتماعى كامل داخل الظروف الأرضية. وكل نظام اجتماعى جديد لا يحمل فى طياته غير إصلاحات جزئية فحسب، ويتضمن فى الوقت نفسه عيوبا جديدة، وإمكانيات لاساءة الاستعمال. وتدل إخفاقات التاريخ على أن غرض العملية التاريخية هو تهيئة الانسانية للانتقال من التاريخ إلى «ما وراء التاريخ» meta - history – إلى حياة العالم الآخر فى ملكوت الله. والشرط الجوهرى للكمال فى ذلك الملكوت هو تسامى الروح والجسد أو التأله عن طريق النعمة.

ويقول بعض الناس الذين ينفرون من الميتافيزيقا، ومن الدين خاصة – أنه لم توجد فى التاريخ الروسى فترة شبيهة بأسكلائية العصر الوسيط حيث كانت طاقات الناس العقلية مكرسة تماما لوضع مذهب فى الفلسفة المسيحية، وهم يعتقدون أن المجتمع الروسى فى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين قد دخل لأول مرة مرحلة من الفكر تقابل مرحلة العصر الوسيط، ومن ثم فإنهم ينظرون إلى هذا المجتمع على أنه مجتمع متخلف. وهذا الرأى لا يضع فى حسابه هذه الحقيقة وهى أن الحضارة لا تنمو وفقا لخط مستقيم صاعد، وإنما وفقا لخط لولبى. والمنحنيات

العليا من هذا الخط اللولبى تحتوى على عمليات موازية لمنحنيات السفلى ومماثلة لها، ولكنها أشد رهافة واكتمالا بفضل عمليات التطور السابقة. وليست الفلسفة الروسية تكرارا للفلسفة الأسكلائية، ولكنها تنتفع من كافة إنجازات العلم والفلسفة الحديثة وخاصة إنجازات نظرية المعرفة التى تطورت تطورا عظيما فى أيامنا هذه. وعلى ذلك يمكن أن يقال إن الفلسفة الروسية إنجاز تقدمى قادر على أن يعطى للفكر الغربى دفعة جديدة.

وسوف ينظر الأشخاص الروس المتمسكون بالتقاليد القديمة (الأرثوذكس) والذين اعتادوا فى معالجتهم للمشكلات الدينية على الأسلوب التقليدى السائد فى الأكاديميات اللاهوتية القديمة ـ سوف ينظرون فى ارتياب إلى المؤلفات الفلسفية التى تدخل إلى الفكر الدينى سمات كثيرة من الأدب الدنيوى. وهؤلاء ينبغى أن يتذكروا على أية حال أنه فى عصرنا هذا قد انفصل عن الكنيسة كثير من الناس فى كل أمة، وعلى كافة مستويات المجتمع، وأن هؤلاء الناس يعتقدون أن التصور المسيحى للعالم لا يتفق مع العلم والفلسفة. ولمحاربة هذا الخطأ، فلا بد أن يتضمن الأدب الدينى والفلسفى أعمالا من مختلف الأنماط لتتلاءم مع مطالب الأوساط الاجتماعية المتباينة. والأدب الذى تناولناه مفيد فى إثارة اهتمام عاطف بالمسيحية فى عقول الأشخاص المثقفين ثقافة عالية، الذين أخذوا يشعرون بعدم الاكتراث للدين تحت تأثير الطابع العام للمدنية الحديثة.

وفى حياة المجتمع، ينمو كل اتجاه أيديولوجى فوق مهاد ميل آخر مضاد، وعليه أن يصارعه. واليوم، يهاجم أنصار المادية الجدلية فى الاتحاد السوفيتى كل فلسفة دينية هجوما غاضبا. والفلاسفة السوفيت جميعا الذين تظهر مؤلفاتهم مطبوعة ينتمون إلى هذه المدرسة. ومهما يكن من أمر، فإنه لا ينبغى أن نبالغ فى دلالة هذه الحقيقة بالنسبة لتاريخ الثقافة الروسية. فالمادية الجدلية هى الفلسفة الوحيدة التى تسمح بها الحكومة السوفيتية، والفيلسوف الذى يحاول أن يؤلف كتابا أو مقالا فى اتجاه فكرى مختلف، لن ينشر عمله، بل إنه سيتعرض فضلا عن ذلك لخطر الارسال إلى أحد معسكرات الاعتقال. ولكن، ما أن تتحرر روسيا من الديكتاتورية الشيوعية، وتحصل على حرية الفكر، فسوف تظهر فيها على التو مدارس للفلسفة مختلفة ومتعددة كما هى الحال فى أى بلد حر متمدن.

وتتضمن الفلسفة الروسية كثيرا من الأفكار القيمة، لا فيما يتعلق بالمشكلات الدينية فحسب، بل بالنسبة لميادين الابستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والميتافيزيقا

وعلم الأخلاق. والتعرف على هذه الأفكار مفيد لتطور الثقافة الانسانية العالمية. غير أن تاريخ الفلسفة لأمة بأكملها موضوع يبلغ من التعقيد حدا لا يمكن أن يحيط به كتاب واحد. فمن المأمول إذن أن تظهر قريبا مؤلفات عن الفلسفة الروسية بقلم كتاب يعتنقون وجهات نظر تختلف عن وجهة نظر مؤلف هذا الكتاب، وسوف تكمل هذه المؤلفات وتصحح بعضها البعض الآخر.

الفهرس

الصفحة

رقم الإيداع		١٩٨٤ / ٣٣٢٥
الترقيم الدولى	977-02-0868-X	ISBM

١ / ٨٢ / ١٤٤

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)





هــذا الكتــاب

أول مرجع جامع شامل فى تاريخ الفلسفة الروسية . كتبه مؤلفه الروسى « نيقولاى لوسكى » أستاذ الفلسفة السابق بجامعة سان بطرسبورج باللغة الإنجليزية مباشرة بعد نفيه من روسيا فى بداية الحكم السوفيتى ضمن أربعين مفكرًا وفيلسوفًا وأديبًا تفرقوا بعد ذلك فى أنحاء شتى من أوروبا وأمريكا .

ويستعرض الكتاب فى تفصيل وافٍ قرنين ونصفاً من النشاط الفلسفى الذى بدأ فى روسيا مع بداية القرن الثامن عشر ، فلم يترك فيلسوفًا أو مفكرًا روسيًا كبر أو صغر دون أن يتعرض له بالدرس والتقويم ، كما أفرد فصولاً ضافية لكبار الفلاسفة الروس من أمثال برديائف وفلاديمير سولوفييف وسميون فرانك وغيرهم من معاصريه وغير معاصريه الذين أحاط بفكرهم إحاطة كاملةً دقيقةً ، نافذةً إلى الأعماق .

وقام المؤلف - وهو نفسه فيلسوف له فلسفته الخاصة التى يعرضها فى فصل من أمتع فصول الكتاب - بتصنيف التيارات والمدارس الفلسفية والفكرية تصنيفًا مُحْكَمًا ، كما عمد إلى تبويب الكتاب تبويبًا دقيقًا منسَّقًا . واستطاع أن يجمع فى منهجه بين الموضوعية النزيهة والحدس العميق لكى يعرض علينا بعد ذلك روح الفلسفة الروسية وملامحها المميزة عرضًا مشوِّقًا فى أسلوب أدبى يتسم بالسلاسة والجمال والأناقة بحيث يستطيع متابعته المثقف العادى - إلى جانب المتخصص فى مجال الفلسفة - دون كلل أو إملال .

ص ٥٠٠

٢٧٢٣ / ٠١